



周易老子新证

序

宋祚胤

坤生潜心于《易》、《老》、《庄》者有年，严格遵循以《易》、《老》、《庄》治《易》、《老》、《庄》之原则，凡众说揆之于《易》、《老》、《庄》而合者则取之，其不合者则去之。其独抒己见而前无古人者，亦必考之于《易》、《老》、《庄》而犁然有当，始笔之于书也。坤生自此远矣！近得所著《〈周易〉〈老子〉新证》，乃益知余言之非阿其所好也。

自古迄今，治《周易》而聚讼不休者莫过于成书时代以及书之为何而作，其以为作于西周初年而用为占筮者，殆同然一辞也。然取履卦六三“武人为于大君”观之，则不徒周初无此事，即整个西周亦惟《竹书纪年》之“伯和篡位立”能当之，是《周易》已涉及西周末年之厉王矣。再取《周易》及《国语》复按之，则《周易》不言阴阳，而阴阳实始见于周宣王大臣虢文公之“阴阳分布，震雷出滞”，是《周易》不能成于宣王之时，其必出于厉王之季年矣。其实《周易》即为厉王复国而作，其书言王者十六次，言大人者十二次，言大君者三次，言相当于大人之君子者多次，而提挈全书之乾卦复喻之以龙，咸足

以证明《周易》必为西周之王而作。而厉王以前无“武人为于大君”，宣王之时始有阴阳，则《周易》非为厉王而作不可也。或谓厉王昏暴，宁能见许于《周易》之作者，此特未细读《周易》耳！井卦九三“王明，并受其福”，是《周易》作者已深知厉王不明，旅卦初六“旅琐琐，斯其所取灾”，是《周易》作者已深知厉王渺小不识大体。其所以犹拳拳于厉王者，徒西周宗社黍离之忧耳，其爱国之心不足以为矜式邪？至于以《周易》为占筮，实滥觞于《左传》。然验之以革卦九五“大人虎变，未占有孚”，则《周易》作者不信占筮之本证也。且占筮必变卦，而《周易》无片语只字及变卦，则《周易》不能为占筮之书也。以上两事如不能正确解决，则治《易》无从谈起。而坤生此书则既已持之以故，言之成理，而涣然冰释，怡然理顺以处理之矣，其必长悬于天壤之间而耿耿不磨，可逆睹也。

《周易》最重孚，尤以训为诚者为甚。诚者真实而不虚妄，即所谓无妄也。人而有孚焉，必“行有尚”（坎卦卦辞），必“元吉”（井卦上六），无往而不可。《尚书·洛诰》“作周，孚先”，已审知振兴西周之必有待于孚矣。《周易》于孚而反复致意焉，亦期之于厉王恃之以中兴耳。然人而无妄，其贵何如，则《周易》之孚又不仅有助于厉王之复国而已也。

循环论首创于《周易》，所谓“反复其道，七日来复”（复卦卦辞）者是也。《周易》为此说，其目的在于说明西周王朝复兴之为必然，而厉王复国亦理之所必有，于乾卦而见之矣。乾卦“用九，见群龙无首，吉”，以群龙之始卒若环，自“亢龙”而“潜龙”，而“飞龙”，以明乎厉王亦必远离乎穷亢，而夭矫于云天也。

《周易》作者深知武人强大，厉王弱小，欲斥去武人，必用柔而不用刚，用弱而不用强，亦即以退为进，以后取先，始能以柔克刚，以弱胜强也。此义常见于各卦，而以小过为最集中、最突出，其卦辞“可小事，不可大事，飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉”，咸斯义也。

孚也，循环也，柔胜刚，弱胜强也，诚《周易》之三要义，而坤生之书咸醺醺焉味乎其言之矣。

老子之道出于《周易》，随卦九四“有孚在，道以明”，其明证也。道首创于《周易》，然至老子而始大，“玄牝之门，是谓天地根”（《老子》第六章），则《周易》犹未尽此也。以天地万物之出于道，入于道，遂循环而不穷，“周行而不殆”（《老子》第二十五章），则循环又统一于道矣。抑《周易》之循环，特一物之自为其循环耳，而老子之循环，则矛盾相为倚伏之循环，其去辩证法乃益近矣。至于“柔弱胜刚强”（《老子》第三十六章），其源于《周易》更彰彰明甚。而“无为而无不为”（《老子》第三十七章），亦小过九四“勿用，永贞”之发展也。是老子之学，其挹取于《周易》者甚多，而另辟门庭，遂卓然大家，而坤生之书咸三致意焉矣。

老子欲“以道佐人主”（《老子》第三十章），庄子欲“正而后行”（《应帝王》），意皆在淑世，非颓然自放者也。而“以刑为体，以礼为翼，以知为时，以德为循”（《大宗师》），宁“不事王侯，高尚其事”（蛊卦上九）者邪？特“当今之世，仅免刑焉”（《人间世》），始“洸洋自恣以适己”（《史记·老庄申韩列传》）矣。是老子庄子咸有得于《周易》致君泽民之意，吾将待坤生之发之也。一九九二年七月序。

自序

这本《〈周易〉〈老子〉新证》系在笔者近几年来于高校所开设的理论选修课的基础上，整理而成的。就研究这两部典籍而言，此书之价值或许可从研究方法和理论内容两方面来体认。黄宗羲在《明儒学案》序言中对学术活动曾有精辟的见解，最主要的一点，是他反对空言泛论，主张“学有宗旨”。“讲学而无宗旨，即有嘉言，是无头绪之乱丝也”，“犹张骞初至大夏不能得月氏之要领也”。所谓“学有宗旨”，依笔者的理解，即是通过平时积与渐的功夫，对研究对象逐渐从理解而消化而成为自己的东西，再经抽象而形成理论，并且以简略的语言表而出之。所以黄氏认为，“学问之道，以各人自用得著者为真”，否则，“以水济水，岂是学问”。笔者在本书中以“中行”（中道）贯之的三种理论概括《周易》六十四卦的内容，以“心物不二”表达老子理论的本质，就是有意识地在这方面所作的一种尝试性的努力。需要说明的是，笔者在梳理前人（包括今人）理论的过程中，凡引用其观点者，曾注意尽量予以说明。但观点往往是熔铸而成，难以举说清楚。记得笔者在

《“以老解老”与“心物不二”》论文中，曾指出老子乃强调“道用”而非强调“道体”，所以以“心”或“物”来概括老子道的本质，都欠妥当。论文发表后，方读到牟宗三先生在《中国哲学十九讲》中谈道家在作用层上表现本体的言论，惭愧之余，深觉自己的孤陋寡闻。所以本书也注意吸收海外新儒家有关的通明高妙的见解。理论的达成当然与研究方法密不可分，这里笔者想就研究方法谈点自己的认识。

方法是研究者与被研究对象间唯一有意义的联系方式。真正的方法，必然是不仅关涉到被研究的对象，而且与研究者的自身的思想与素质也是攸然难分的。中国文化的研究，现在虽然是品门繁多，但归结到最后，只能是中国思想史的研究。就研究者与对象的主客观两方面来说，进行中国思想史的研究，实存在着相当的难度。中国哲学，说到底，是立在生命价值的追求上，所以就研究者主观条件而言，对生命没有一定的体验是很难深透下去的。譬如，中国学术的形成，中国古人以教与学所体现的学术活动，其首要的目的并不在于传授具体的知识，而在于“化民成俗”。如何能做到“化民成俗”呢？这就要求为学者不仅有丰富的知识，而且经过知识的提炼，落实在实践上，首先应是一个有精神感召力的人，“近者悦服，而远者怀之，此大学之道也。”所以是“记问之学，不足以为人师”。（以上《礼记·学记》）也是基于这种学术精神，孔子因而提出了“古之学者为己，今之学者为人”（《论语·宪问》）这样一个著名的论断。这既是夫子面对“周文疲敝”，学者生命堕落而发出的慨叹，也是一个如何评价为学者的标准。所谓“为己”，是说为学者所进行的学术活动，首先是为了充

实他自己，提高他自己的学养和生命境界。所谓“为人”，是学问做给别人看的，目的只是为了外在的名利。学术上“为人”的成分太多，追求真理的热情（学术良心）就会逐渐冷漠，如此就很难做出真正有价值的学问。这种状况，用孟子的话来说，是“既得人爵而弃其天爵”（《告子上》）了。自“五四”以来，中国文化的命运虽可以说是反反复复，但总的情况是厄运不断，到“文化大革命”几已完全被斩断根脉了，如果从研究方法上找原因，它之所以不断地受到粗暴的对待和僵化的处理，与为学者主观上过分地看重利害，以致自己的生命与学术处于“疏离”的状态恐怕是分不开的。

从客观材料方面看，研究中国思想史较之于研究西方思想史，显然面临着更为困难的任务。西方思想家的著作，一般来说有着明显的中心与主题，使用明确的概念，结构严密逻辑性强，使读者易于把握。而中国古代先哲们，他们著书立说首先是基于内外生活的体验，所以其思想是随处显发，论点往往分散多处，他们所用的概念，在不同的语言环境下，往往蕴藏着不同的内涵，使后人很难把握。譬如老子用“无”字，五千言中用了六十四个“无”，此外，还有“无为”、“无以为”、“无物”、“无极”等等，这其中自然有许多不同的层次和内涵，不能笼统对待；弄清这许多层次和老子思想的转折，确实不是易事。至于《周易》借用占筮的形式，以卦象与文字之综合来表达思想，此为典籍中的特例，理解当然更为困难了。尽管如此，中国思想史的理论价值并非是不可认识的。徐复观先生对此曾有很好的解释，他说：

“中国的思想家，系出自内外生活的体验，因而具体

性多于抽象性。但生活体验经过了反省与提炼而将其说出时，也常会淘汰其冲突矛盾的成份，而显出一种合于逻辑的结构。这也可以说是‘事实真理’与‘理论真理’的一致点，接合点。但这种结构，在中国思想家中，都是以潜伏的状态而存在。因此，把中国思想家的这种潜伏着的结构，如实地显现出来，这便是今日研究思想者的任务。”

（《中国思想史论集·代序》）

徐先生所谓两种真理一致点的关系，从本质上而言，即是任何“理论真理”毕竟植根于“事实真理”之上，这可以说是中国文化中思想理论的价值得以显发的根本原因。记得“五四”时期曾有科学与“玄学”的一场论战，当时中国文化的思想价值几乎遭到全盘的否定，这是实证主义嘲笑哲学的典型事例。历史发展到今天，这种嘲笑的本身似已显得有点可笑了。经过几代人的努力，中国文化中的思想价值终于逐渐得到了显发与肯定，这个历史过程的本身就是一个很好的例证。虽然如此，弘扬民族文化现在依然停留在一个肤浅的层面，很显然，中国思想史的研究若没有在方法上的重大突破，弘扬民族文化就缺少坚实的理论基础。我们难以想象，如果只是一口咬定老子是奴隶主思想家，其思想只是图谋复辟与开历史倒车，老子哲学的理论价值却能够达到充分的显发。从这个角度而言，中国思想史的研究方法可以说是民族文化的生命所系。但是，兹事体大，笔者能力有限，难以透彻言之，所能回应的，只是在本书中所作的尝试性的努力。至于这种努力，能否显现出《周易》、《老子》这两部典籍中潜伏着的结构，

传释出其理论的内容与思想价值，唯有留待读者去评判和接受历史的检验了。

余生也晚，“文革”十年，正当自己求学时期，当时劳动之余读点书，似在黑暗中摸索。一九七九年求学湖南，在宋师祚胤先生帐下侍读先秦典籍，虽顽昧不灵，胡天胡帝，但受宋师严格训练三年，方得以稍稍窥视中国学术之门径，此书得以完成，亦多有宋师之心血，古人有言：“不有先觉，孰开我人。”愿借此机会，表达弟子对恩师的感激之情。

刘坤生

识于汕头大学不秋草斋

一九九二年六月

目 录

上篇 周 易

第一章 论《周易》的研究方法……………(2)

第一节 从研究方法的角度看《周易》的构成……………(2)

第二节 《左传》《国语》的研究方法……………(4)

第三节 《周易大传》(《十翼》)的研究方法……………(9)

第四节 王弼《周易注》的研究方法及其影响……………(23)

第五节 现代学者的研究方法……………(36)

第六节 研读《周易》的正确方法……………(48)

第二章 论《周易》的思想内容……………(54)

第一节 作者的政治观点与成书的年代……………(54)

第二节 乾卦所包含的三种思想端绪以及与坤卦的 关系……………(65)

第三节 论《周易》中的天道循环思想……………(83)

第四节 论《周易》中弃刚取柔的实践方式……………(99)

第五节 论《周易》中以“孚”为代表的理性内省精神 (115)

第六节 论《周易》的影响·····	(145)
-------------------	-------

——流溉千古的源头活水

下篇 老 子

第一章 有关老子其人其书问题的澄清·····	(164)
------------------------	-------

第一节 从先秦资料看老子其人其书的基本事实··	(166)
-------------------------	-------

一、诸子的文章·····	(167)
--------------	-------

二、《战国策》的引语·····	(171)
-----------------	-------

三、儒家典籍的记载·····	(173)
----------------	-------

第二节 《史记·老子列传》的重新疏释·····	(177)
-------------------------	-------

一、几点说明·····	(177)
-------------	-------

二、“疑者传疑”的传统·····	(180)
------------------	-------

三、正文的解析·····	(181)
--------------	-------

第二章 观点的检讨与正确的研究方法·····	(189)
------------------------	-------

第一节 庄周与老子·····	(191)
----------------	-------

一、庄子对老子的评价·····	(191)
-----------------	-------

二、从《逍遥游》看道的存在的必要性·····	(195)
------------------------	-------

三、庄子的双重系统理论所反映的道的品格·····	(203)
--------------------------	-------

四、道在现实中的价值体现·····	(215)
-------------------	-------

五、结论·····	(221)
-----------	-------

第二节 韩非与老子·····	(222)
----------------	-------

第三节 王弼与老子·····	(231)
----------------	-------

一、玄学与王弼·····	(231)
二、会通孔老的问题·····	(235)
三、王弼“迹本论”启迪之一：有与无的问题·····	(238)
四、王弼“迹本论”启迪之二：从无为到无·····	(241)
第四节 从现代释义学探讨研究老子的正确方法·····	(247)
——兼评冯友兰先生两本《哲学史》中有关 老子思想的论述	
一、贝蒂的释义学四原则和古代哲学的解释方法	(248)
二、简评冯友兰《中国哲学史》和《中国哲学史新编》 中有关老子思想的论述·····	(253)
第三章 论老子哲学理论的架构和内容·····	(272)
第一节 老子哲学的产生·····	(272)
第二节 “双轨回向”的动态架构·····	(279)
一、理论的动力和追求·····	(279)
二、“道体”与“道用”·····	(281)
三、“双轨回向”的动态理论架构·····	(289)
第三节 “心物不二”的理论内容·····	(295)
一、无为与自然——境界和形态·····	(295)
二、天地与圣人——道与现象界的中介·····	(304)
三、致虚与守静——“心物不二”的追求·····	(310)
四、“弃智”与“绝学”——理性直观的认识方式·····	(320)
五、理论中的“三宝”——批判哲学中的肯定性 概念·····	(330)
第四节 简短的结论·····	(336)

上篇 周 易

本篇的重点是想解决《周易》的思想内容与理论体系的问题，由此方可衡定它在中国思想史上的地位。因为要探究其内容，自然就引出了研究方法的问题。自古迄今，围绕《周易》的研究，之所以形成治丝愈纷繁杂不堪的局面，直接的原因是因为在研究方法上出了问题。所以，本篇单列《论周易的研究方法》一章。今日看来，研究《周易》的正确方法应从何而来呢？首先，我们依然只能从研究《周易》的两千多年历史的积淀中，披沙拣金，继承先贤们的研究成果；其次，当代的学者对《周易》研究有重大的突破，这也包括了在研究方法方面。在探讨的过程中，《周易》六十四卦是检验方法正确与否的唯一标准，合之则取之，不合则舍之；再次，前人和当代学者没有触及到的，笔者不揣谫陋，出以自家机杼，去接受历史的检验。袁子才说过：“不取亦取，虽师勿师。”^①这种甘苦，笔者确实尝到了。

① 袁枚：《续诗品三十三首·尚识》。

第一章 论《周易》的研究方法

第一节 从研究方法的角度看《周易》的构成

《周易》一书由六十四卦组成，每卦由卦象、卦名、卦辞和爻辞组成。从研究方法上而言，方法的正确首先是体现在周延性上。如果研究的方法只是扣住一个卦的某一部分，没有扣住其全部内容，对于这个卦的解释就难免要出现错误。更深一层说，由于六十四卦都是由八个基本卦两两重叠而成，在每个卦的内部，形成了上下卦的关系。凡研究方法不符合这种构成原则的，可能就是研究者己意的添加与发挥。而对《周易》一书理论体系的观点，只能是在正确地解释每个卦的基础上抽象出来的，凡是游离于本经内容之外的“似是而非”的结论，只能算作是“易学”的内容，而非《周易》本经的内容。即使是“曾经圣人手”^①也应予以破除。《周易》从第一次见载于典籍（《左传·庄公廿二年》）至今已是两千六百多年了，这期间因方法的歧异而形成繁杂的“易学”难以指数，探本溯源，对历史上的研究方法，唯有以本经内容加以衡量和取舍，或

^① 韩愈：《荐士》诗。

可由此而得出正确的研究方法。

《周易》卦象基本构成单位是“—”与“--”。“—”表阳性，“--”表阴性(实际上指刚柔两性，见后述)。这两种符号原始意义究竟是指什么，说法不一，但这与《周易》一书本身内容并无根本性的关涉，因为虽然它们是构成六十四卦卦象的基本符号，然而六十四卦是由八个基本卦重叠而来，并非由“—”“--”这两种符号直接组合而成。

《周易》由抽象的卦象和逻辑的文字两部分所组成。一般而言，应该是逐渐完成的，是先有象而后有辞。“象者易之原也。象成而后有辞，辞著而后有变。”(明·陆樾《周易集解》序)。自古人们认为八卦是古帝王伏羲所画，这一点无多大争议(见《系辞下传》)。把八卦组合排列成六十四卦，那就歧说纷纭了。郑玄说是神农重卦，孙盛说是夏禹重卦，《淮南子要略》和王弼等认为伏羲重六十四卦，此类皆是无稽之言，不足凭信。流传最广，影响最大的是认为周文王重卦。

司马迁说：“文王……其囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦。”(《史记·周本纪》)又说：“自伏羲氏作《易》八卦，周文王演三百八十四爻。”班固说“文王……重《易》六爻。”(《汉书·艺文志》)班、马之说，也未提出足够的证据。看来，《周易》的作者目前是无法考证清楚的了。但以上几种提法，它们在关涉到《周易》的构成上有一个共同点，可以给我们后来者在研究《周易》的方法上以很大的启迪，那就是：《周易》卦象的构成最初是由每卦三个爻的八个基本卦再重叠而成每卦六个爻的六十四卦。

理解这一点非常重要，因为盛行两千多年的“象数说”的

研究方法，就是立足于“一”或“--”在卦中的位置和阴阳性质的变化。其前提实质上就是认为这两种符号直接组成了六十四卦卦象。“象数说”强调爻的位置和阴阳性质，从而违反了《周易》卦的构成原则。《周易》作者用三个爻组成一个卦，得出八个基本卦。八卦最初的象征意义正如《说卦》所说：

乾(☰)为天。 坤(☷)为地。

震(☳)为雷。 巽(☴)为风。

坎(☵)为水。 离(☲)为火。

艮(☶)为山。 兑(☱)为泽。

这八个卦象是最基本的象征之物，由此两两重叠，在两个基本卦之间，呈现出绚烂多姿的各种各样的关系。这是《周易》卦象基本的构成情况。历史上任何一种研究方法都必须受到卦象与卦爻辞的检验，看看它是否符合卦象组成的基本情况和卦爻辞文字的内容。

第二节 《左传》《国语》的研究方法

《左传》《国语》中的研究方法，代表了春秋时期研究《周易》的方法。杨树达先生作《周易古义》，把两书中谈论《周易》的记载都编入书中，给研究者以很大的便利。另据宋祚胤先生统计，《左传》引用《周易》廿处，《国语》引用《周易》共三处^①。高亨先生统计一共是二十二处，并在《周易杂论》中逐条进行了文字上的疏解。从引用的情况看来，大致可分为两

^① 宋祚胤：《周易新论》五五页。

类：占筮与论事。《左传》中用于占筮的有十四处，论事的有六处；《国语》中引用的三处，全部用于占筮。概括地说，春秋时代见于典籍的研究《周易》的方法，主要是用于占筮。在《左传》十四处占筮中，有十一处是通过变卦；《国语》的三处中有两处是通过变卦。所以，具体地说，通过变卦去占筮才是春秋时期主要的研究方法。所谓变卦，其方法就是通过一个卦的某一爻或几个爻，从阳爻变为阴爻，或者从阴爻变为阳爻，这样由于原先爻的性质变了，自然就变成了另外一个卦。这在《左传》、《国语》中通常称为“遇”什么卦，“之”什么卦。如“遇观之否”，即观卦(䷓)通过六四的阴爻(--)变为阳爻(—)，形成了否卦(䷋)，这样就完成了变卦。《左传》《国语》中以变卦而利用《周易》进行占筮，解释方法在形式上复杂纷纭，无理性可言；在解释者的思想上，是高下在心，任意发挥。变卦有变一个爻的，有变三个爻的，还有变五个爻的。先看因论事变一个爻的：

《左传·宣公六年》：

“郑公子曼满与王子伯廖语欲为卿，伯廖告人曰：‘无德而贪，其在《周易》丰(䷶)之离(䷝)，弗过之矣。’间一岁，郑人杀之。”

这是王子伯廖以《周易》丰卦变为离卦，来认定郑公子曼满由于“无德而贪”，必然要身遭横祸。丰卦变为离卦，实际上是丰卦上六阴爻变为阳爻而成为离卦。丰卦上六爻辞说：“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。”丰，大。丰其屋，使动用法，使屋丰，把屋子修得很大。蔀，草席。阒，静。意谓：房子虽大，但如同用草席遮盖严实，从门户窥视，

静而无人，以后多年也不见有人，这就凶险了。这里，丰卦及离卦全卦的思想，王子伯廖完全没有涉及，只是暗借丰卦上六爻辞来判断；之所以引出离卦，不过是要解说丰卦上六爻辞而已。这是似变而实质上未变的例子，利用爻辞来预言事情的结果，而不是用于占筮。再看用于占筮通过一爻性质的改变来变卦的情况。据《左传》记载，鲁僖公二十五年，周襄王因其弟王子带造反而逃难在外，霸主晋文公想出兵把周天子（襄公）送回周王朝，文公使卜偃占了一卦：“公曰‘筮之。’筮之遇大有(䷍)之睽(䷥)，曰：‘吉，遇“公用亨于天子”之卦。’战克而王飨，吉孰大焉！且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎？大有去睽而复，亦其所也。”这里，是大有(䷍)卦的第三爻由阳变阴，遂成为睽卦(䷥)。卜偃首先根据大有卦要变化的九三一爻的爻辞“公用亨于天子”，亨，享，宴飨之意^①。认为这是晋能够战胜王子带，周天子请晋文公赴宴，正是大吉。又引两卦卦象来谈：大有是上离下乾，睽是上离下兑，离为火为日，乾为天，兑为泽。大有卦的下乾变为睽卦的下兑，合并这两个卦象就是“天为泽以当日”，象征着天子屈心下意来接待公侯，所以又说：“天子降心以逆公。”从卦名看，睽，乖离之意(《广雅·释诂》)，显然不吉利，卜偃又牵强附会地说，大有是天子之有天下，天子离开(睽离)了王朝，本卦变为之卦，终又要回到本卦，即终要由睽离王朝的状态而

① 丁寿昌：《读易会通》云，“易中用亨之亨，自王辅嗣(弼)以前，皆释为享，音享两反。辅嗣始释为通。”事实上，“亨”在《周易》中两义并用，更多的是作为“通畅”、“通顺”解。“亨”作为“享”亦有两义：享祀是以酒食献于鬼神，享宴是以酒食献于宾客。

回到周王朝。总之，卜偃讲变爻爻辞，把本卦与之卦的卦象合起来讲，又从训诂角度讲卦名。至于之卦回复本卦，更是属于《周易》之外的添加。我们再看变三个爻的。《国语·周语上》记载晋成公原客寄于周，晋国内赵穿杀了昏君晋灵公，迎成公归晋，晋人为此占了一卦：“单襄公曰：‘成公之归也，吾闻晋之筮之也，遇乾之否，曰：‘配而不终，君三出焉。’”这是说，乾卦(䷀)的初九、九二、九三三爻变为阴爻，而成为否卦(䷋)。晋人只讲两卦卦象，乾卦为天为君(《说卦》)，上乾为天，下乾为君(实际上乾卦六爻纯阳，并非像通常卦由上下卦关系来衡定)，所以是国君配天之象。现在下乾变为下坤，而成为否卦，而坤为地为臣(《说卦》)，则君变为臣了，所以说“配而不终”；乾之下三爻由阳变阴，所以又说“君三出焉”。虽说是占筮，但却是根据变卦的本卦和之卦的两卦卦象来论事，两卦的文字内容完全没有涉及。

我们再看不变卦的例子。《国语·晋语》记载秦穆公“再置晋君”，帮助晋公子重耳去夺取晋国，董因给重耳占了一卦，得到的是泰卦(䷊)，董因说：“是谓天地配，‘亨，小往大来。’今及之矣，可不济之有！”泰卦是上坤下乾，乾为天坤为地，地在上天在下，本是否塞不通，但地要往下运动，天要往上运动，所以卦辞说“小往大来，吉亨”(详解见第二章)。亨，通顺。董因引卦辞来说明公子重耳回返晋国是通顺无碍的。这是未经过变卦而结合一个卦的卦象与卦辞来谈《周易》。

《左传》《国语》中牵涉到《周易》的地方，虽然在解释方法上，与上述几例略有不同，但大致情形相仿，我们以《周易》本身来检验，立即可以发现如下几点：

1.《周易》中六十四卦卦辞和三百八十六条爻辞(加上乾卦的“用九”和坤卦的“用六”),找不出可以变卦的理由。宋祚胤先生在《周易新论》中说:

“变卦只能是春秋以来把《周易》当作是占筮之书的周代史官们的臆造,决不是《周易》本身所固有的。”(五十八页)。

这个结论突破了千年积习,且是立足于《周易》本经之上,因而是难以动摇的。

2.从变卦的性质上讲,阴变阳或阳变阴,均无因果关系,任意而为,无理性可言。从经文本身而言,每个卦是个完整的单位,卦与卦之间的联系,应该是以每个完整的卦所凸现的思想内容为基础。而春秋时期流行的这种变一爻乃至几爻的变卦,完全割裂了每个卦的完整内容,因而把《周易》肢解成一堆碎片,成为后世研究方法上的一大障碍。像现代训诂学家高亨先生,在《周易》研究中可以突破汉代“象数说”,对于春秋时期以占筮而变卦的迷信方法,却终于不敢置一辞。从所存《左传》《国语》引用《周易》二十三处而言,没有一处_{在解释时}着眼于卦象、卦名和卦爻辞的全部内容,而都是着眼于卦的一部分,或是卦象,或是卦名,或是卦辞,或是一爻或几爻爻辞;再从需要出发,高下在心地加以解释。这样的方法,自然难得《周易》的本义了。

3.以占筮为《周易》的研究方法,是迷信而无规律可言;即使在春秋时期不用于占筮而用于论定事情的少数引用《周易》的例子,由于立足于事情的需要,而不是从“解释学”的角度去探究《周易》的本义,依然离开卦的本义很远。如上引首例

《左传·宣公六年》王子伯廖用“丰”之“离”的例子，仅释丰卦上六爻辞，丰卦全卦的意义与内容尚没触及。但从占筮进而发展到不用占筮以《周易》来论事，毕竟是从迷信逐步向理性在发展，这在战国时期《周易大传》中体现得尤其明显。

第三节 《周易大传》(《十翼》)的研究方法

战国时期，对《周易》研究进入一个新的阶段，它集中反映在《十翼》里。所谓“十翼”，是对《周易大传》或《易传》的通称，意谓其十篇文字乃是《周易》经文之羽翼。前人相传是孔子所作，《易·乾凿度》：“仲尼五十究《易》，作《十翼》。”《史记·孔子世家》、《汉书·艺文志》均持此说。自宋代欧阳修作《易童子问》上下卷，言《系辞》、《文言》、《说卦》而下，皆非孔子所作，提出了质疑后，经后人继续探讨，已逐渐趋于一致。清儒崔述曾指出《象传》引曾子之言：“《论语》曰：‘曾子曰“君子思不出其位”’，今《象》传亦载此文。”^①实际上《象》《象》中“君子以恐惧修省”(《象·震》)“君子见善思迁，有过则改”(《象·益》)等一类重修养、主内省的语言，虽有继承《周易》思想的一面，更多的大概还是继承了曾子而下的思孟学脉。今人高亨、张岱年、刘大钧一致认为“十翼”出自战国儒生之手^②。高亨说：“《易传》七种大都作于战国时代”，“《易传》七种不出于一人之手”(高亨《周易大传今注·通说》)。这

^① 见崔述《洙泗考信录》卷之三。

^② 参见高亨《周易大传今注》，张岱年《易大传的著作年代与哲学思想》和刘大钧的《周易概论》。

个结论可谓通达平实。《十翼》共有七种：《彖》、《象》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。其中《彖》、《象》和《系辞》分为上、下篇，所以一共是七种十篇。

从研究方法上来探讨，《易传》与春秋时期《左传》、《国语》中周史们引用《周易》占筮或论事，存在着根本的不同。这本质的区别表现在春秋时期的周史们以占筮等形式，把《周易》作为行事需要的工具来使用，所以解释的原则是各取所需，从形式上的任意裁割拼凑，到内容上的任意发挥，实无规律性可言；而《易传》的作者是把《周易》本经作为研究探索的对象，目的是为了明扬其本身的思想内容与价值。后者尽管由于在方法上误入歧途，释《易》每每离主旨甚远，但毕竟是一种理性的探索。《系辞》上传第十章说：“《易》有圣人之道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”“占筮”为“四用”之一，已不占统治地位，实际上这是《系辞》的作者追求理性而又囿于传统，在方法上欲摆脱占筮而又尚未摆脱的证明。《系辞》上传第二章说：“圣人设卦观象，系辞^①焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。”由于对《周易》文字与卦象有这样比较明确的把握，以理性的态度去探究其义蕴，在方法上必然就有可取之处。

从研究方法上看，概而言之，《易传》对《周易》的研究可分为两类：一是就每卦内容进行的探究；二是从涵盖全书的

① 此处“系辞”非指《系辞传》，而是指系于卦爻下的卦爻辞。

结构和思想内容上进行的讨论。前者如《彖传》，共六十四条，释六十四卦每卦的卦名（自然也牵涉到卦义）。李鼎祚《周易集解》引刘瓛说：“彖者，断也。”乃论断每卦卦名卦辞之意义。再如《象传》，共四百五十条文字，大部分释爻辞（释三百八十六爻爻辞），少部分以卦象为依据释卦名卦义。《文言》是专释乾坤两卦的卦爻辞。后者如《序卦》，从《周易》内在结构上，释六十四卦之顺序：“有天地（指乾坤两卦），然后万物生焉；盈天地之间唯万物，故受之以屯。屯者，盈也。屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙……有过物者必济，故受之以既济，物不可穷也，故受之以未济。终焉。”《说卦》所言八卦的基本卦象，更是成为研究《周易》整个内在逻辑结构的基础。但《易传》中影响最为深远的当首推《系辞》。

《系辞》乃《周易》之通论，论述了《周易》的构成、义蕴和功用。“其中心论点：《易经》以阴阳两爻象（征）宇宙事物之刚柔两性，以八经卦象（征）宇宙之刚柔异性之八类事物，以六十四别卦象（征）宇宙事物之关系，以爻与卦之变化象（征）宇宙事物之变化，以卦爻辞说明具体事物之旨趣与人类行动之吉、凶、悔、吝、厉、咎。”（高亨《周易大传今注》卷五，五〇三页）高亨先生对《系辞》内容的概括，是全面而平实的。需要说明的是，《系辞》作者所发挥的这些观点，有些是根植于《周易》本经的阐述，有些是远离本经而仅是《系辞》作者自己思想的发挥，经传的异同取舍，这是需要爬梳抉剔的。下面我们仍以《系辞》为主，简略地探讨一下，《易传》作者在《周易》研究方法上所取得的突出成绩。

首先，由于作者逐步摆脱了以《周易》为占筮之用的迷信

方法，趋向于理性的探讨，在方法论上，就有可能从宏观上把握住其基本的精神。《系辞》下传第五章说：

“子曰：‘天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑，天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（伸）也，屈信（伸）相感而利生焉。’”

虽然《系辞》作者在别的地方说“刚柔相易，不可为典要，唯变所适”（下传十章），但在这里，作者借孔子之口，道出了贯穿天地万物的运动的方式的秘密，那就是日月往来寒暑相催的天道循环。作者认为此种循环，是一切的基础，它是贯通天、地、人事所谓“三材”的。这也正是在宏观上把握住了《周易》本经六十四卦的变化都是在天道循环背景下进行的这个事实（详论见第二章）。

第二，在《周易》卦的基本构成上，《系辞》作者也有真知灼见。他说：

“一阴一阳之谓道。”（上传第五章）

“阴阳合德而刚柔有体。”（下传第六章）

这是强调《周易》中除了纯阳的乾卦与纯阴的坤卦以外，任何一个基本卦都是由阳爻与阴爻组成，这就把握住了《周易》构成的最基本结构。而“刚柔相摩，八卦相荡”（上传第一章），“刚柔相推而生变化”，在种种矛盾的摩荡冲激下，再由八个基本卦形成了六十四卦。《系辞》下传第四章说“阳卦多阴，阴卦多阳”。作者把这种观点引入到卦中作为具体的体认方法。举例说，震卦☳是一个阳爻两个阴爻，所以叫做阳卦多阴，这

个阳爻自然成为这个卦的主爻；再看卦离☲，一个阴爻两个阳爻，这个阴爻成为主爻，所以叫做阴卦多阳。如此，就初步看清了除乾坤两卦以外六个基本卦的主要矛盾与症结所在，再重而为六十二卦，每个卦中主辅爻的区分对认识这些卦便起着重要的作用。

第三，认识到乾坤两卦定纲立向的作用。《系辞》上传第十二章说：

“乾坤其《易》之緼邪？乾坤成列而《易》行乎其中矣。

乾坤毁则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”

李鼎祚《周易集解》引虞翻说：“緼，藏也。”朱熹《周易本义》：“緼，所包蓄者，犹衣之著也。”从《周易》全书而言，其精义蕴藏于乾坤两卦之中；从乾坤两卦而言，其卦义可包蓄、涵摄《周易》全书。《说卦传》说：“震(☳)一索而得男，故谓之长男；巽(☴)一索而得女，故谓之长女；坎(☵)再索而得男，故谓之中男；离(☲)再索而得女，故谓之中女；艮(☶)三索而得男，故谓之少男；兑(☱)三索而得女，故谓之少女。”

孔颖达《周易正义》：“索，求也。以乾坤为父母而求其子也，得父气者为男，得母气者为女。”这六个基本卦就是所谓的“乾坤六子”，乾坤两个卦与其余六个基本卦的关系是父母与子女的关系。从卦的构成角度而言，其关键是坤卦一个爻变成阳爻或者乾卦的一个爻变成阴爻，这一个阳爻或一个阴爻自然会对一个卦的性质产生决定性的影响。从乾坤与“六子”关系的认识，再两两重叠而成六十四卦，乾坤与其余六十二卦可以说依然是这种关系，而每个卦的上下卦除乾坤外，

一般而言，依然有着决定性质的主爻与辅爻的关系。这个认识的确立，就为理解全书的内容和逻辑结构以及每个卦的题旨，指出了基本可行的方法。这样，《周易》这部号称思想宝库的奇书，才有了被认识的可能。

第四，对卦象和卦辞在卦中所起的认识作用和两者之间的关系，《系辞》作者也有着原则性的论述，而《彖传》与《象传》则是实践性的解释。“君子居则观其象而玩其辞”（《系辞》上传第二章），“观”、“玩”就是战国时苏秦夜读兵书那种“简练揣摩”^①，将卦象与文字同时揣摩。这就与春秋时期周史们以《周易》占筮而任意裁割卦象与卦爻辞，已有泥云之隔了。下传第二章说：“是故易者，象也。象也者，像也。彖者，材也。爻也者，效天下之动也。”象，指卦象；彖，指卦辞（彖，断，论断一卦的主旨）；爻，指爻辞。作者显然认为此三者当作为一统一体看待，一卦的主旨乃由此出。这真是洞中肯綮的真知灼见。

第五，《象传》与《彖传》在解释具体的卦和卦象、卦爻辞时，往往也时有真见，令人称道。

1. 从解释卦名含义入手，抓住一卦的纲领。如坤卦（䷁），《说卦》：“坤，顺也。”地的作用是柔顺而承天。《彖传》：“柔顺利贞，君子攸行。”贞，正；攸，所。君子所行的事，因柔顺而合于正道且有好处（利）。这就指出，卦名的大地柔顺的含义，不过是“君子”人事行为上的比喻。《象传》作了进一步的发挥：“坤，君子以厚德载物。”朱熹解释：“（因）至顺极

^① 语见《战国策·秦策》《苏秦始将连横》篇。

厚而无所不载也。”^① 这些看法，对理解坤卦 都是 很有 帮助 的。

2. 注意到一个卦内部内外卦的关系。《易》之六十四卦，皆由八个基本卦两两重叠而成。上面一个卦称为内卦，下面一个卦称为外卦。这两个基本卦的关系，往往决定了一个卦的主旨。如泰卦(䷊)，坤上乾下，《彖传》说：“是天地交而万物通也，上下交而其志同也。”《象传》：“天地交，泰。”两传皆认为从卦象看，地在上天在下，本是否塞不通，之所以称为通泰，《易》作者是着眼于天气上升地气下降，这种互相交通的运动是通泰的。这个解释的具体内容并不正确(泰卦的解释见第二章)，但《彖》、《象》的作者能够从泰卦的上坤下乾两个基本卦的关系入手，进行解释，这就给我们以很大的启迪。强调内外卦的关系，就是着眼于从卦的构成上去释卦，这当然是接近正确的方法。

3. 以历史眼光来审察，《彖》、《象》作者摒弃了春秋以来以《易》占筮的观点。不仅是给予理性的解释，即使是《周易》中出现的“筮”字，也不从占筮去解释。如比卦(䷇)(坎上坤下)，从卦名看，“比”为亲近、亲附之意。从卦象看，水在地上流，象征亲密无间的关系。卦的含义是谈君臣关系。卦辞说：“吉，原，筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。”这是说，事业将是吉利的，但君对臣应了解其思想状况，给予清晰的判断，还要光大自己永远诚贞的美德，才没有坏处。这样，不安宁的邦国才会归附来朝，后至的就有杀头的危险。

^① 朱熹：《周易本义》。

这里，原，指考察事之原因；筮，指判断；方，国邦。对于卦辞文中的“筮”字，《彖传》：“‘原，筮，元永贞，无咎’，以刚中也。”这是说君王之所以有如此美德与能力，因为此卦唯九五一爻是阳爻，其余皆是阴爻，而阳爻居上卦之中位，其余五爻皆和其相应，是为刚中。《象传》以“先王以建万国，亲诸侯”，将其意义阐释得更为明白。这里，两传并不将“筮”字视为占筮。孔颖达《周易正义》：“原，穷其情；筮，决其意。”指调查追搜和选择判断。程颐的《易传》说得更明白：“筮，谓占决卜度，非谓以蓍龟也。”这些正确的解释，均受到了《彖》《象》两传积极的影响。《彖传》以九五一爻“以刚中”而应和其余五爻来释比卦，具体的方法并不正确（此方法属于“象数说”，详见后述），但它发掘出《易》作者不用占筮的理性观点，而仅用“筮”所包含的“判断”的意思。《周易》作者在革卦九五爻辞宣称“大人虎变，未占有孚”，孚，诚，信。是说君王通过改革，变得像老虎那样文采斐然，即使不通过占筮，亦当见信于民。这已证明《周易》作者并不相信占筮。蒙卦中的“筮”亦当如此看，与占筮并不相干。

以上所列，皆是从《易传》中爬梳抉剔，钩稽出来值得推崇的研究方法。事实上，《系辞》作者在通论中无限夸大了《周易》的内容，“以通神明之德，以类万物之情”（《系辞》下传第二章），以“大而无当”之言，给《周易》披上了一层厚厚的神秘的面纱。《系辞》全篇的结构也不够严谨，前后论述重叠相悖之处，每每可见。但给后世以重大影响，将《周易》导入歧途而影响千百年的，是《彖传》与《象传》在具体释卦时所采用的“象数说”。高亨先生在《周易大传今注》自序中说：“《易

经》六十四卦，各有卦象，每卦六爻，各有爻象（爻的阴阳）与爻数（爻的位次）。这叫做象数。”又认为“象数乃筮人用以欺世的巫术”，“我认为注释《易经》应当排除一切象数说”。这里有一个问题，高亨先生把卦象也纳入“象数说”，认为应属于被排斥之列，从《易》之构成上来说，是值得商榷的。因为卦象反映上下卦（内外卦）的关系，反映一个卦的主旨。对这一点，高亨先生在其他地方也表现得有些犹疑不定，他在《周易大传今注·通说》中说：“六十四卦皆两卦相重，故有六爻。但《易传》却有新说。《说卦》曰：‘立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。’”高亨先生似已认识到以“六位而成章”，用六画组成一卦的观念，不符合以三画为一基本卦，两两相重而成六十四卦这个基本组合原则。违背了卦的构成原则去释卦，当然也就违背了作者创作卦的原意，其结论只能是解释者自己的发挥与添加，这是《易传》以爻为基本单位，以爻的位次去对应阴阳而形成种种复杂关系的“象数说”的根本错误之所在。《说卦》的思想，正是《彖》与《象》在释卦时所采用的“象数说”的依据。

“象数说”的分类，高亨先生沿用《十翼》提法，阳爻为刚，阴爻为柔，以爻的刚柔位次相结合，共分为六大类情况，即：刚柔相应，刚柔相胜，刚柔位当与不当，刚柔得中，刚柔居尊位或居上位或居下位，柔从刚与柔乘刚。宋祚胤先生在《周易新论》中将“象数说”用法区分得更为细致，概括得更全面。共分为十二类。下面先按高亨的分类举几个例子：

小畜(䷈)卦，下乾上巽。《象传》说“风行天上”，巽为风，乾为天，着眼于卦象的解释，自然是有道理的。卦名小畜，乃天在畜风，有了风就会起云，所以卦辞说“密云不雨”，有云就会下雨，所以上九爻辞说“既雨既处”。这些说明事物由微到显的变化过程，此乃是《易》之“变”的思想的体现。如果认为“小畜”乃始终所畜者小，未免胶柱鼓瑟了。但《彖传》以“象数”来解释：“柔得位而上下相应，为小畜。”意谓：小畜六四一爻为阴爻，为柔，又处于阴位(偶数为阴位，第四爻属阴位)，所以叫“柔得位”。此外上下皆是阳爻，为刚，五刚应一柔，是为上下应之。“上下相应”有的人认为是一卦六爻，中一、四，二、五和三、六爻各相对应，小畜六四阴爻与初九阳爻对应，是为“上下相应”。从内容上看，《彖传》作者认为“柔得位”乃小人得位，虽有君子应和，但小人才德不足，积蓄尚小，故名小畜。此说显然不合卦之本意。小畜卦(䷈)乃自履卦(䷉)而来，所以初九爻辞说：“复自道，何咎？吉。”该爻正是从履卦上九爻辞折而向下变化而来，九二爻辞说：“牵复，吉。”是说履卦初九被牵引向上，形成下乾主爻，说明君之“畜”臣大有前途，因为小畜卦的主旨——君之畜臣——是在天道循环的背景下。加上九五爻辞说：“有孚挛如，富以其邻。”孚，诚；挛如，相牵不绝之貌(孔颖达《周易正义》)；富，增加，作动词用。以臣之诚心拥戴，且此诚心还不断增长，把相邻的人都带动起来了，则更是所畜者大了。以此观之，《彖传》以爻的阴阳得位与相应而引出卦的主旨，显然是《彖》作者远离卦之本意的杜撰。此是一柔得中的例子。再看一刚得中的例子。

需卦䷄，是《周易》中第五个卦。上坎下乾，是天受水的压抑之象。正是衰世之君受重臣压抑的比喻。卦名为需，孔颖达《周易正义》：“需者，待也。”是“等待”的意思。卦辞说：“有孚，光亨，贞吉，利涉大川。”孚，诚；光亨，元亨，大大地亨通（十分顺利）^①；利涉大川，比喻克服了巨大困难，如同渡过了汹涌的大河。结合卦名与卦辞及卦象来看，这种“等待”，需要以诚心相对待，客观上就会使事业顺达。下乾自然是主卦，初九爻辞说“需于郊”，九二爻辞说“需于沙”，九三爻辞说“需于泥”，因是以上坎比喻河水，告诫君王要耐心地等待和行动，由郊外到沙洲，再到河岸之泥，离河水越来越近，问题已接近解决。九三爻辞说：“需于泥，致寇至。”致，招致。以“寇”指上坎，作者显然是站在下乾君王的立场上。上六爻辞说：“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。”是说为乱之臣逃进了洞穴，有三个未经邀请的客人到了，只要恭敬接待，终会吉利。三人，正指下乾三爻^②。作者站在下乾君王的立场，告诫象征乱臣的上坎，唯有恭敬降服，才会获得宽宥而吉利。总结需卦来说，君臣应以诚相对待，王朝大业自当顺利。作者的要求是双向的：一方面君王要有耐心，另一方面压抑君王的乱臣要恭敬诚心地降服，才会有出路。虽是双向要求，但作者站在下乾君王的立场，是很显然的。可是《彖传》在释卦辞时说：“‘有孚光亨贞吉’，位乎天位，以正中也。”乾为天，九五是阳爻，居上卦之中位，又在乾卦之上，

① 王引之《经义述闻》：“‘光’之为言犹‘广’也。”“光”就是“大”之意。

② 李鼎祚《周易集解》引荀爽曰：“三人，谓下三阳也。”

像人处于王位，其位正中，其德则合于中正之德也。这是以九五之爻的爻象爻位为依据，来判断卦辞的含义。而实际情况是，上坎乃压抑下乾，属作者批判与训诫的对象。九五爻辞说：“需于酒食，贞吉。”这是说，为臣者需以酒食之筵等待君王（比喻），才符合臣之正道（贞）而吉利。作者依然是站在下乾的立场来说话。《彖传》以爻象爻位之对应来释卦意，结果可说是本末颠倒。九五爻是阳爻，属刚，这是一刚得中的例子。此外，还有双刚得中的，如中孚卦䷼（下兑上巽），孚，诚，信。卦名中孚，乃“笃信发乎其中”（王弼《周易注》），卦象是风（巽）吹于泽（兑）上，孔颖达说：“风行泽上，无所不周，其犹信之被物，无所不至。”（此卦详说见第二章）《彖传》却释为：“中孚，柔在内而刚得中，说而巽，孚乃化邦也。”《彖传》作者撇开了上下卦的关系，从六爻的刚柔（阴阳）与爻位着眼。所谓“柔在内”，是指六三、六四两爻，因被夹围在四个阳爻之中，像人内含柔顺之品德。另外，九二、九五两个阳爻，为刚，又在上下卦的中位，所以爻象是“刚得中”，像人有刚健的中正之道。又释“兑”为“说”，说即悦；巽通逊。于是中孚卦含有内柔刚中、和悦、谦逊之美德，这些通归结于诚信，而可以化归邦国了。结论似乎与中孚卦的卦意相距不远，但其推论过程大有问题。六三爻辞说：“得敌：或鼓，或罢，或泣，或歌。”罢，同疲，疲劳。此爻是下卦主爻，“得敌”乃战胜敌人，胜利后或兴奋击鼓，或疲劳不堪，或哀伤而哭泣，或激动而唱歌。表达卦辞“利涉大川”（克服巨大困难而得利）之意。此爻可谓刚健之极，代表了下卦以诚化物的极致，何以有“内柔”之德呢？自古注家多跟着《彖传》、《象传》走，

《象传》释此爻：“或鼓或罢，位不当也。”王弼认为是“以阴居阳”，三属奇数，阳位，所以六三是阴居阳位，认为是“位不当也”（《周易注》）。此说为李鼎祚所引。朱熹亦说“六三阴柔不中正……故不能自主，其象如此”（《周易本义》），他们没有看到该爻“得敌”（战胜敌人）的刚胜之意是贯穿全部爻辞的。

宋祚胤先生在《周易新论》中把《十翼》释卦的方法，分为十二种，逐一进行批驳。现以宋说为例，结合《周易》内容，对主要的三种进行简略的分析。

1. 爻位说。这是把卦中六爻每爻的位置与爻本身阴阳的性质结合起来判断和解释爻与卦的内容。一个卦的六个爻的位置是固定的，初、三、五是奇次，二、四、上是偶次，还认为阳爻（—）只有一划是奇，阴爻（--）因有两划是偶。如果阳爻居于奇次，阴爻居于偶次则是“得位而吉”；反之则凶了。如既济（䷾）每一个阳爻与阴爻均分别处在奇次与偶次的位置上，所以《象传》说：“利贞，刚柔正而位当也。”卦中每个阳爻与阴爻都以得其位而吉了。但既济上六爻辞说：“濡其首，厉。”厉，危险。结果像头浸在水里，比喻事情相当危险，又如何能以上六一爻因是阴爻得位而吉呢？

2. 相应说。这是以卦中两个爻的阴阳性质与位次的对应关系来解释爻辞与卦的内容。就是初、二、三爻与四、五、上爻分别相互呼应。如果是阳爻与阴爻相应，就是顺应而吉；如果是阳爻与阳爻或者阴爻与阴爻相应，则因同性相斥敌应而凶了。即以艮卦为例：艮（䷳），艮为山，山是耸立千古，巍然不动，故再引申即为“止”。艮卦按“相应说”来衡量，初六、

六二是阴爻，九三是阳爻，与之分别对应的依然是六四、六五阴爻和上九阳爻，均是同性相应，所以《彖传》说：“上下敌应，不相与也。”事实上，艮卦意在反对躁进，“止其所当止”，卦爻辞是通过人的身体不同部位的停止活动来做比喻，说明这一点。初六爻辞说：“艮其趾，无咎，利永贞。”是说停止了脚趾活动，不但没有坏处，由于“止其所当止”，因永远正确（贞）而得到好处（利）。这又何尝敌应而凶呢？六二爻辞有“其心不快”，九三爻辞有“厉薰心”（臭气熏心），六四爻辞说“无咎”，六五说“悔亡”，上九更是说“敦艮，吉”，意谓勉力（敦）从事“止道”，则吉利。纵观六条爻辞，或吉或凶，依“相应说”“敌应而凶”是无法解释的。再扩而言之，构成《周易》的八个基本卦的自重卦必然都是“上下相敌”的，如离卦（☲）。但卦辞说：“利贞，亨，畜牝牛吉。”只要柔顺得像畜养的一条母牛那样，自然通达（亨），合于正道而吉利了。六二一爻本是对应六五一爻，但六二爻辞说：“黄离，元吉。”离是“遭逢”的意思^①。意谓碰上黄色，简直就是大吉大利。这又哪里是“敌应而凶”呢？

3. 得中说。“中”是指上卦与下卦那个中间的位置，即六爻中第二爻与第五爻的位次。阴属偶，阳属奇，一个完整卦中如果第二爻是阴爻，第五爻是阳爻，那就是既得中又得正，是吉利的；反之，如果第二爻是阳爻，第五爻是阴爻，那就是只得中不得正，那就不好了。如家人卦（☴），《彖传》说：“家人，女正位乎内，男正位乎外。”女（阴爻）居于内卦（下卦）

^① 离，遭遇之意。《汉书·艺文志》《离骚赞序》：“离，犹遭也；骚，愁也。明己遭忧作辞也。”

的第二个位次，男(阳爻)居于外卦(上卦)第五个位次，均是得位。王弼注：“谓二也，谓五也。家人之义，以内为本，故先说女也。”但这并不能成为《周易》的通例。例如履卦(䷉)九五一爻，本是阳爻居于九五位次，自然是得中又得位，但九五爻辞说：“夬履，贞厉。”《说文》：“夬，分决也。”老虎把被踩的人撕裂了，真正(贞)危险极了。文意并无吉利可言。再看晋卦(䷢)六五一爻，本是阴爻居于奇位，是不得其位，但爻辞说：“悔亡，失得勿恤，往吉，无不利。”是一切悔恨皆没有了，虽受挫折，结果却无往而不吉利。

宋先生所概括的十二种，从根本上说，就是爻的位次与阴阳的性质两者之间的关系。为了节省篇幅，举此三种，已足以说明以爻的位次与阴阳性质两者之间的关系来释卦，揆之以《周易》本经是不能成立的。从理论上说，因为解释者的方法首先是要尊重原书的构成体例与创作方法，而这种“象数说”从根本上违反和破坏了《周易》每个卦由内外卦所构成的原则，且把内外卦拆散，再以爻与爻之间关系来释卦，这就违反了《周易》作者的本意。这种方法是“象数说”的始作俑者，即《周易大传》作者以己意所作的添加。

第四节 王弼《周易注》的研究方法及其影响

两汉“易学”影响虽大，今日看来，用《周易》本经的内容来衡量，多属无根之谈。西汉时相传有孟喜之孟氏《易》，京房之京氏《易》。《汉书·艺文志》说，当时有《孟氏京房》十一篇，《灾异孟氏京房》六十六篇，《京氏段嘉》十二篇。这些至

唐朝多已散佚。唐人陆德明《经典释文》中多引孟《易》古文，孟《易》被后人看作西汉古易正宗，一直流传到唐。至于京氏之《易》，以其飞伏，纳甲等占筮之术而传世，虽影响很大，与对《周易》本身的研究，却已了不相干了。东汉经学大师郑玄，遍注诸经，其注《易》，除以“互卦”（指一卦中除内外卦外，二爻、三爻、四爻和三爻、四爻、五爻各再组成一个新的基本卦，由此而与原来内外卦交互形成新卦象，称为“互体”）、“消息”（卦内阳爻变阴爻为“消”，阴爻变阳爻为“息”）推求卦象外，又用“爻辰”之说。即以乾、坤两卦中十二爻为十二辰，分主十二月，以此与二十八星宿及四方五行、卦气、十二属相相等相值，解释卦爻辞。这些与《周易》本经内容上的联系，多属牵强附会，在对《周易》的研究与理解上，似无裨补之益。汉人治《易》还有“蒙气”、“十二禽辰”、“世应”诸说，越益繁琐，“如干分枝，枝又分枝，枝叶繁滋，浸失其本”（皮锡瑞《经学历史》）。尤其是“象数”愈演愈烈，最后崩散殆尽，乃是势所必然。西汉今文《易》入东汉即衰，东汉古文《易》入唐而亡，历史的淘汰是公正而无情的。扫荡汉人这种繁琐象数之说的，是魏人王弼。

王弼少年英发，智慧特出，今人所一再推崇的他在《明象》（《周易略例》）篇中所表达的方法论思想，对研究《周易》有着拨云见日的作用。但我们必须对王弼有关《周易》的研究方法有个整体清楚的把握，才能判断他的优劣。

首先，他认为被汉以来视为神秘之物的《周易》是可以被认识的，“物无妄然，必由其理，统之有宗，会之有元”（《周易略例·明彖》，以下仅注篇名），认为《周易》是可以从整体结

构上对每个卦有个主题性的认识，认为《彖传》是“统论一卦之体，明其所由之主者也。”（同上）这就彻底否定了自春秋以来经两汉而再度昌炽的以《周易》为占筮之书的迷信风气，以理性的态度去对待《周易》，在历史上产生了久远的影响。之后，尽管宋人的“图说”《周易》，以及清人要努力恢复汉“易”，而王弼的《周易注》及有关《周易》的理论，以其理性精神烛照千古，这是不容抹煞的。唐太宗修《五经正义》，《周易》采用王弼注本，正反映出开国君主理性而敏锐的眼光。

王弼注《易》，从总的倾向上看，在释《易》方法上，是推崇《十翼》（《周易大传》）而反对汉儒治《易》的“象数说”。他说：

“互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。”（《明象》）

这是对泛滥于汉代的“互体”“卦变”“五行”诸说的严厉批判。他在《明象》篇强调卦有其主旨，在《明象》篇他更是批评汉人胶着于卦象去释卦。而汉人敷衍而出的《易》象种类之多，不胜枚举。在那种“一经说至百余万言，大师众至千余人”（《汉书·儒林传·赞》）的背景下，被朱熹采入《周易本义》的荀氏九家“逸象”就有三十一种（见《经典释文》），而虞氏（翻）五世家传孟氏《易》学，八个基本卦的取象就有三百三十一种。王弼认为这种情况的出现——汉人释《易》，每一句话都要一一以具体卦“象”去比附——皆因“存象忘意之由也”。是执著于“象”，反而把“象”所喻的实质性内容丢掉了。他说：“从复或值，而义无所取，盖存象忘意之由也。忘象以其意，义斯见矣。”（《明象》）“从复或值”，意思是说，有时可能说对了。

这里，王弼在破除了汉儒繁琐的“象数说”之后，对《周易》每卦的卦象与卦爻辞之间的关系，提出了崭新的意见。在《周易》的研究方法上，第一次达到了以理性阐释、揭示其本意的可能性的水准。对六十四卦每个卦的卦象与文字的关系，他说：“夫象者，出意者也；言者，明象者也。”“卦象”是《周易》作者在创作时一种存“意”的方式和手段，而文字是用来说明“象”的。如此他不仅提出“寻言以观象”，“寻象以观意”，更进一步提出了“得意在忘象，得象在忘言”（以上均见《明象》）。由上所引，王弼所说的“意”，实乃指六十四卦每卦的思想内容，把握其内容，要对卦的文字与卦象之间的关系进行揣摩，尤应从文字入手。其次，卦爻辞的文字（多是比喻）是为了说明卦象的，解释应不必死在文字下。如小畜卦(䷈)九三爻辞说“舆脱辐，夫妻反目”，只是借用“车子脱了轮子”和“夫妻争吵”来比喻卦中所含危险之义。比较而言，王弼更强调要“忘象”，只要了解“象”后之“意”（内容），作为“象”的喻体本身是可以“忘”的。如屯卦(䷂)，上坎下震。从卦象看，下震象征雷，上坎象征水，雷伏于水下，遭受压抑与限制，无法驰骋于天宇。要破水而飞，这就须花很大气力，乃艰难之事，所以说“屯，难也”（《说文》）。因此，《周易》作者旨在以屯卦比喻建国之艰难。至于是否一定要用水雷为喻，这是不必过分拘执的。在王弼看来，唯有“忘象以求其意，义斯见矣”，“意”仅是每卦的内容，而“义”则是道理和立卦的意义，乃每个卦的思想价值，也就是《周易》作者的价值追求。他认为，只有不执著具体的卦象（“忘象”），才能便于紧紧地把握每个卦的核心实质与思想价值，以及它在六十四卦中的作用。所以，王

弼认为读《易》的方法，概而言之，应该以每卦的文字与卦象为桥梁，然后由“意”而入“义”，发掘其思想价值。他在乾卦《文言》注中说：“象之所生，生于义中。有斯义，然后明之以其物，故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。”如此，《周易》作者在乾卦中以龙为喻，在坤卦中以马为喻，不过是表达“义”的一种手段。有这样的认识，了解《易》作者创作时的良苦用心，然后反溯而追索，庶几可以得到《周易》蕴含的真义。

因此，王弼注《易》不纠缠于卦象，而注重直接揭示其本义。如噬嗑卦(䷔)，卦象是上离下震。卦辞说：“亨，利用狱。”(因治狱好而得利，从而事业亨通。)王弼注：“噬，啮也；嗑，合也。”啮嗑，口中咀嚼东西。卦名也是比喻，它与治狱是什么关系呢？王弼解释为：“凡物之不亲，由有间也；物之不齐，由有过也。有间与过，啮而合之，所以通也，刑克以通，狱之利也。”治狱的作用，正在于矫正人与人之间疏远与不正常的关系，使之亲密无间，而达到政治清明，上下通畅。所以卦名要用噬嗑。对于卦象，上离象征火，下震象征雷，王弼注说：“雷电并合，不乱乃章，皆用狱之义。”章，文理清晰明白之意。雷电虽然威严厉害，但章法清楚，丝毫不乱，正是用狱之义。

王弼注《易》，文字上简练生动，往往切中要害，抉发其幽微之义。如屯卦初九爻辞说：“盘桓，利居贞，利建侯。”“盘桓”，是徘徊不进之态；居贞，守住正道。王弼注：“外屯之初，动则难生，不可以进，故盘桓也。”初九一爻是屯卦外卦(下面一个基本卦)第一爻，故称“外屯之初”。王的注文既扣住了爻辞的原文大意，又符合卦辞“勿用有攸往”(不要冒昧地前

进)的立场,显发了屯卦所包含的在艰难之时,保持谦柔的态度,则必然会有美好前途的涵义。

王弼由于深谙老子“祸福倚伏”的循环理论,对《周易》的天道循环理论,往往能显幽彰微,提出高明的见解。既济(䷾)与未济(䷿)两卦,是《周易》中收束全篇的重要的两卦。既济卦象是离下坎上,离象征火,坎象征水,是火在烹水,使之沸腾就形成了既济。但卦辞说:“亨,小利贞,初吉终乱。”既济是已经成功的意思,为什么又“初吉终乱”呢?王弼注说:“存不忘亡,既济不忘未济也。”《周易》作者赋予全书的是变动不居的天道循环,“既济”就包含着“未济”,是向“未济”转化。《周易》中最后一个卦是未济。千百年来许多人对“未济”有一种错误的理解,以为“未济”体现了《易》作者认为宇宙的发展是无穷无尽的思想。《序卦传》:“物不可穷也,故受之以未济终焉。”李鼎祚《周易集解》引崔憬曰:“夫《易》之为道,穷则变,变则通,而未济终,亦物不可穷也。”这些仅是立足以“未济”的卦名在发挥卦义,揆之于卦爻辞,此说明显不合。卦辞以小狐渡水未成功,湿了尾巴来说明未济,但又说亨通(“亨,小狐汔济,濡其尾,无攸利”);下坎主爻九二爻辞说“曳其轮,贞吉”,车轮向后拉,但合于正道(贞)而吉利,上离主爻六五爻辞说“贞吉,无悔”。为什么在卦辞和上下卦的主爻中作者一再说亨通、吉利呢?王弼说:“未济之极,则反于既济。”在不成功中包含着成功。体现了《周易》作者天道循环的思想,说明王弼对《周易》运动变化观念,有着宏观的把握。

自古及今,批评王弼注《易》的人,几乎都首先指摘他“援”老庄“入”《易》,以老庄旨意(实是王弼自己对老庄的理

解)解释《周易》，牵强附会，往往难得《周易》之奥义。实际上，《周易》思想当然会对老子庄周产生影响，这是思想史上的正常现象。晋人谈“三玄”，并非是无稽之谈。关键还在于具体地解释卦象卦辞和爻辞的方法。如果释卦的方法错误，卦的旨意领会错了，再从传承关系上，引老庄来诠释，自然是雪上加霜，错上加错了。所以，王弼释《易》的根本问题，出在释卦的具体方法上。虽然他看到了卦象与卦意的关系，并从理论上给予了正确的解释，但由于他过分地推崇“十翼”(《周易大传》)，尤其推崇“十翼”中的“得中说”与“相应说”；他虽然推倒了汉儒繁琐的“象数说”，却依然不能脱离“十翼”“象数说”的窠臼。今日观之，觉得十分令人惋惜。“象数说”的核心是不重视一个卦由上下(内外)两个基本卦所构成，卦象与卦义往往是通过这两个基本卦的关系来体现这样一个创作原则，而是从六爻的位置与爻的性质(阴阳)对应关系来说明卦义。王弼在《周易略例·明卦适变通爻》篇说：“夫应者，同志之象也；位者，爻所处之象也。”《明彖》篇说：“故六爻相错，可举一以明也；刚柔相乘，可立主以定也。”认为识卦的方法，在于爻的阴阳与爻的位置所体现出的阴阳刚柔之间的关系，并要以其中“中爻”为主来阐明和确定这一卦的意义。他接着引《系辞》下传说：“是故杂物撰德，辩是与非，则非其中爻，莫之备矣！”唯有“得中”，方才吉利。这种说法是经不住《周易》本身内容来检验的。如师卦(䷆)，居于第二个位次的是阳爻，是阳爻居于偶位，按说应当不好，可九二爻辞说：“在师中吉，无咎。王三锡命。”是说在军队中很吉利，受到君王多次嘉奖的命令，真是非常吉利。如前引履卦(䷉)，第五个位次是阳

爻，是得中又得正，按说应该是吉利的，可九五爻辞却说：“夬履，贞厉。”反而是凶险异常了。这些用王弼那种“位有尊卑，爻有阴阳。尊者，阳之所处；卑者，阴之所履也”（《周易略例·辨位》）的僵化观念，是无法解释通顺的。王弼为此又大量地引用《十翼》的“相应说”，来避免释卦时的扞格难通。对于师卦九二，阳爻而居二位，为什么爻辞说吉利呢？王弼说：“以刚居中，而应于五，在师而得其中者。”以阳爻居下卦之中，本是不好，因为与五位相应，所以就吉利了。而孔颖达跟着说：“在师中吉者，以刚居中而应于五，是在师中吉也。”（《周易正义》）实际上，师卦(䷆)上坤下坎，下坎象征水，上坤象征地。水受压而伏于地下，比喻君王受权臣的压抑。为此，要突破这种压制，就像水突破大地压抑，回归地面一样自然。所以下坎才是矛盾的主要方面。卦辞说：“贞，丈人吉，无咎。”丈人：王弼注“庄严之称”，谓国中之元老重臣。卦辞谓率领军队进逼权臣，须用重臣方才吉利。九二爻辞正是讲以此种重臣为帅，就吉利，君王还要多次奖赏。与讼卦“或锡鞶带，终朝三褫之”（先赏而后罚之意）对看，表明君王的赏罚分明。这是无需与爻的阴阳与位次及第五爻扯上关系的。履卦的主旨是要化刚为柔，如此才能变弱为强（详见第三章）。王弼注为：“得位处尊，以刚决正。故曰‘夬履，贞厉’也。”“履道恶盈，而五处尊，是以危。”大意谓：以刚（阳爻）分决正道，是以危险。此处已不顾“得中说”理论，即所谓九五之爻得中又得正，就一定吉利的提法，而是以老子去刚立柔的思想再扣住文字解释，认为以刚而处尊位（五位），就危险了。总之，王弼虽服膺《十翼》“象数说”的释卦方法，如果说其时有

精辟之见，原因在于他在不知不觉中突破了“象数说”的理论。

王弼注《易》不足之处，往往过分地以老庄之学比附《周易》，借《易》而谈玄理，有违《周易》的本义。他注乾卦说：“天也者，形之名也；健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。”显然是要把老子“无身”而“无害”与庄子免除“物累”的思想渗透到《周易》的释义中去。他注乾卦用九“见（现）群龙无首”说：“夫以刚健而居人之首，则物之所不与也”，“故乾吉在无首”。虽是顺着《象传》“天德不可为首”而发挥，但影响深远，以后程颐《易传》、朱熹《周易本义》都顺着这条路子走，把“无首”理解为老子“三宝”之一的“不敢为天下先”。正如王夫之在《周易内传》所讥刺的：“谓无首为藏头缩颈之术，则是孤龙而丧其元也。”这种解释将作为《周易》最重要的一个卦——乾卦——的理解，导入了歧途，完全消解了乾卦的积极意义。

综观王弼的治《易》方法，平实而言，可以这样来概括：他从理论上正确地解决了《周易》卦象与卦的内容之间关系的问题，并指出了基于这种关系上的释卦方法，在实践上也有所运用；其次，他注《易》文字，简练生动，可读性强。总之，在释《易》方法上，以理性战胜迷信，可以说发展到王弼才最后完成。不足之处，由于他对“象数说”认识不清，虽然扫荡了繁杂不堪的汉儒“象数说”，却依然顺着“十翼”的“象数说”来释卦，方法的失误，必然导致对内容理解的错误，而且影响深远。另外，往往在释卦时过分地牵扯老庄思想，更是导致了在《周易》内容上的理解错误。尽管如此，王弼注《易》，较之其前人而言，简明而富于理性，必然受到后人的重视。

《隋书·经籍志·易类》说：“至隋，王注盛行，郑学浸微，今殆绝矣。”这种局面，发展到唐朝，唐太宗命孔颖达撰《五经正义》，其中《周易正义》采用魏人王弼，晋人韩康伯注本，孔颖达作疏。由于自唐至宋，读书人求取功名皆以此本为标准本，《正义》对唐宋儒更是产生了不可估量的影响。孔疏《正义》，在卷首著有《周易正义卷首》八论，讨论有关《周易》的八个问题，诸如“论易之三名”、《周易》的作者、“易学”的传承关系等。从研究方法上看，孔氏进一步确认六十四卦是由八卦两两重叠而成这样一个创作程序。他说：“《系辞》曰：‘八卦成列，象在其中矣’，是也；虽有万物之象，其万物变通之理，犹自未备，故因其八卦而更重之。卦有六爻，遂重为六十四卦也。”（《第二论重卦之人》）孔氏将王弼《明象》篇理论作了进一步的探究，对于卦象，他说：

“或有实象，或有假象。实象者，若地上有水比（卦）也，地中生木升（卦）也，皆非虚，故言实也。假象者，若天在山中，风自火出，如此之类，实无此象，假而为义，故谓之假也。虽有实象假象，皆以义示人，总谓之象也。”

认为《周易》的作者是假借各类之象，来表达卦义而示人，这自然是传承了王弼的衣钵，只是发展得更为精微。基于此点，他进一步借用佛家概念，就《周易》的内容和形式提出了“体”与“用”的问题^①。他在释乾卦卦名时说：“天者定体之名，

^① “体”、“用”之说，参见《全晋文》卷一六五释僧卫《十住经合注序》：“然能要有资，用必有本。……斯盖目体用为万法……夫体用无方，则用实异本。”案：“资”与“能”亦即“本”与“用”，也就是“体”与“用”。详见钱钟书《管锥编》第一册八页。

乾者体用之称。故《说卦》云：乾，健也，言天之体以健为用。”强调“体”、“用”之别，其目的是要透过“体”而显示“用”，紧扣住卦义不放，这样才是读《周易》的目的。所以，《正义》一书，很少能看到迷信的色彩，训诂也平实简洁，多有超越前人的见解。至于在总体认识上与具体释卦的方法上，《正义》对王注基本上是亦步亦趋：将《十翼》与《周易》经文，基本上同等看待，经传不分，给后世有不好的影响；其次，也与王氏一样，推崇《十翼》“象数说”，卦的内容的解释，难免牵强附会，影响了对卦义的把握。

唐人释义，流传至今较有影响的，有陆德明著的《经典释文》卷二《周易音义》。虽用的是王弼本，但《释文》博采众家之说，并不囿于王氏一家之说。另外，还有影响至今，翻印不绝的唐李鼎祚的《周易集解》，集先秦两汉以降在当时所能见到的名家《易》著，计有三十五家之多。汉人注《易》，其间精义，往往藉此书钩稽而出。《四库全书总目·经部·易类一》在提到《周易集解》时说：“盖王学既盛，汉《易》遂亡，千百年后学者得考见画卦之本旨者，惟赖此书之存耳，是真可宝之古籍也。”这是从反面对王弼注《易》的影响进行矫正，客观上实是弥补其不足。李鼎祚说，“刊辅嗣（王弼）之野文，补康成（郑玄）之逸象”（《周易集解·自序》），也可以说仍是王弼注《易》的影响吧。

宋人治《易》，引人注目的是“河图”“洛书”的发明，这是宋人附会《系辞》“河出图，洛出书，圣人则之”一语敷衍而出的。据说是宋太平兴国年由道士陈抟传出来的（参见黄宗羲《易学象数论》），到朱熹撰《周易本义》将“图”、“书”九种收入《本

义》之中，遂得到了进一步的肯定，流传也越来越广。今日看来，“河图”、“洛书”以及“伏羲八卦方位图”等，均是后人由《十翼》等附会而成，与《周易》本经已无关系，从对《周易》本经的研究方法上看，宋人的“图”、“书”之说，可以略而不论。较有影响的宋人注《易》，是程颐（伊川）的《易传》和朱熹的《周易本义》。程伊川基本上是在以“理”说《易》，以“理”作为《周易》创作的基本原则。卦象是出自“理”：“理，无形也，故假象以显义。”（《易传》乾卦初九爻注）“维天之命，于穆不已，自是理。”（《易传·系辞》注），在释卦方法上也无所突破，基本上沿用王弼而下的“象数说”。值得一提的是伊川在《周易》一书的创作形成上敢于突破《十翼》的见解。《系辞》说：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”此种说法揆之于《周易》本身，并无验证。程颐指出：“卦之变，皆自乾坤，先儒不达，故谓贲本是泰卦……乾坤变为六子，八卦重为六十四，皆由乾坤之变也。”这是颇有见地的。朱熹的《周易本义》影响虽大，训诂上也是平实简明，但他为了开掘《周易》本义，在对《周易》的根本把握上，又倒退到“《周易》乃占筮之书”的说法。他注乾卦“元亨利贞”卦辞，一方面说：“元，大也；亨，通也；利，宜也；贞，正而固也。”显示了他平实精深的训诂作风；另一方面，又把它引向了占筮：“故于筮得此卦，而六爻皆不变者，言其占当得大通，而必利在正固，然后可以保其终也。此圣人作《易》教人卜筮，可以开物成务之精意。余卦仿此。”于是，朱熹在《本义》中大量使用“占筮”之类提法，如他注乾卦初九爻“潜龙勿用”，说：“故其象为潜龙，其占曰勿用。凡遇乾而此爻变者，当观此象而玩其占也。”注

九三爻辞“君子终日乾乾”说“君子指占者而言”。将《周易》在文字上牵涉到人事的，往往以占卜者视之，使人益加懵然。但由于朱熹的学术地位，《本义》一书的影响屡屡不绝，一直延及现在。

朱熹四十八岁写成《周易本义》，五十七岁成《易学启蒙》，更扬厉其主张的象数之义。他于四十六岁时所作《答吕伯恭书》中有谓：“后人但见孔子所说义理，而不复推本文王周公之本意，因鄙卜筮为不足言，而其所以言易者，遂远于日用之实，类皆牵合要曲，偏主一事而言，无复包含该贯曲畅旁通之妙。”在《答虞士朋书》中言：“观象数以作易根本，卜筮乃其用处之实。”以朱熹平日格物穷理的求实精神，为什么在治《易》上连邵康节的先天后天各图都推崇，这就不是在追溯《易》之本义了。徐复观先生认为，朱熹之所以在治《易》上有违他一贯的治学精神，“因为他认为在人的现世的上面或后面，另有一鬼神的世界，须赖卜筮、象数，以作两层世界的桥梁”^①。由此，朱熹在生活实践上的重大关头，尤其是到晚年，往往依靠卜筮来做决定^②。由于朱熹本人是个用筮的人，《周易本义》释卦的方法就可想而知，又如何能得《周易》之本义呢？

① 参见徐复观《程朱异同》一文，《中国思想史论集续编》六〇六页。

② 庆元元年(1195)，丞相赵若愚窜永州，朱熹草封事数万言，陈奸邪之祸，明丞相之宽，弟子力陈不听。蔡元定乃请以著决之，“遇遁之家人”，“先生默然退，取奏稿焚之。”(见《年谱》)庆元三年，蔡元定被罪，波及朱熹，“汉卿箴之，奏小过‘公弋取彼在穴’（六五爻辞）曰，先生无虞，蔡所遭必伤。时年六十八岁(见《年谱》)。此两例乃朱熹晚年用筮之证。转引自徐复观《程朱异同》一文注。

第五节 现代学者的研究方法

现代掀起的《周易》“热”，可以追溯到民国初年。兹引胡朴安《周易古史观》里胡氏序言里的一段话，看看当时《周易》“热”的情况：

“民国五年，杭辛斋^①出袁世凯之狱，自言在狱中得《易》学真传。民国七、八年，辛斋集合国会同人，讲《易》于广州，于是讲《易》之风，盛极一时。上海有设《周易》学社者，其所编讲义，凡潜水艇、轰炸机，无一不归纳于《周易》之中。迷信时代，以《周易》为符咒，可以驱鬼；今则以《周易》为兵器，可以打人矣！此种奇怪之说，虽未见于辛斋之书，而君主立宪，为同人象；民主立宪，为大有象；日光七色，见象于贲；微生虫变化物质，见象于蛊；乾位南方，乾为冰，是早知有南冰洋；化学之分剂，与象数合。此等之说，在辛斋《易》书中，时时见之。”

杭辛斋等人如此牵强附会地赋予《周易》以现代意义，固不足道，为朴安先生所讥刺。然而如胡朴安先生，秉章太炎先生“《周易》实历史之结晶”之旨^②，以历史事件附会《周易》的每一个卦，认为《周易》“皆是历史记事之文”，在胡先生的《周易古史观》中，要“无一字不解，无一句不说”^③，则也

① 杭辛斋：字慎修，维新人士。

② 见章太炎《历史之重要》。转引自胡朴安《周易古史观》十页。

③ 见胡朴安《周易古史观》十二页。

难免有胶柱鼓瑟之嫌了。比如胡先生认为乾坤两卦是绪论，既济、未济两卦是余论，从屯卦的草昧时代，到离卦是殷末之史，自咸卦至小过卦乃周史。他释履卦，认为是酋长时代，“当时惟君王有履，其人民皆无履也”，皆是想象之词，进一步他释爻辞“履虎尾，不咥人，亨”，认为当时君王作判断与推定，由踩（履）老虎尾巴会不会受老虎咬伤来决定，“履虎尾而不受虎之咥（咬），群奉以为君也”。事实上，作者在履卦中不过是以踩虎尾虎不咬人作比喻，劝谕君王要忍耐，化刚为柔，自然一切吉利。初九说“素履（老实地走下去），往无咎”，六三爻辞说“履虎尾，咥人，凶”，九五爻辞说“夬履，贞厉”，是从正反两面立论，在反复说明这个道理（履卦解释详见第二章）。胡朴安先生的《周易古史观》，将《周易》卦爻辞中大量比喻性和象征性的文字所关涉到的喻体，当作了记事的实录，以此解《易》，自然离开卦的卦意（内容）和卦义（思想追求）甚远了。这一点往往是自清朝训诂学兴盛以来，训诂学家们考证有余而思考力不足的通病，此其一。其二胡先生为避免驳杂与难解，将“象数说”全盘推到，在《周易古史观》一书中干脆不列卦象，对于上下卦的关系完全不理睬，专从文字训诂上下功夫，如此就难免失于偏颇，难得一卦卦意之全貌。

综观解放前后治《易》的专家与学者，他们在治《易》方法上往往囿于传统的两个主要表现：一是跟着朱熹《周易本义》走，将王弼而下以理性观念治《易》引向倒退，视《周易》为占筮之书；二是跟着清儒训诂家的路子走，只认文字不认卦象，且将《易》文字上绚烂多采的象征与喻体，看作是死文字的实录。这样，尽管他们训诂精深，考证周详，由于在这根本方

法上的失误，在卦义的解释上，往往就难中鹄的了。这里，以高亨先生的《周易古经今注》所采用的注《易》的方法为例，提出简单地讨论一下。最后将湖南宋祚胤先生在治《易》方法上的突破，作一介绍，两相比较，或许可以得出接近正确的治《易》方法。

高亨先生在一九四零年于武汉大学任教时，写成《周易古经今注》一书，在原序中他开宗明义地宣布：第一是不守《易传》。《周易》卦爻辞为经，《十翼》为传，两者时代不同，作者不一，应该离传释经，而不应像以前学者那样依传解经。第二是不谈象数。高先生将卦象与爻象一齐推倒，“只考究卦爻辞的原意如何”，目的在于“要从这部书里探求《易经》时代的社会生活及人们的思想意识、文学成就等”。高先生当时这两种提法，真正是石破天惊，扫荡千古，与胡朴安《周易古史观》不谋而合（《周易古史观》出版于一九四二年）。将经传判然而分，这应该是恢复《周易》本经面目的第一步。推倒《十翼》以下“象数说”仅从文字入手解释《易经》，似乎是另辟蹊径。他又将《周易》卦爻辞的文字，进行了分类，分为记事之辞、取象之辞、说事之辞、断占之辞等。记事之辞指文字中所存历史典故、故事等；说事之辞乃指抽象地所记人事与行为，如乾卦九三爻辞“君子终日乾乾、夕惕若”之类；断占之辞乃指卦爻辞中“凶、吉、休咎”一类用语。值得一提的是高氏所说的取象之辞。“取象之辞者，乃采取一种事物以为人事之象征而指示休咎也。”如履卦之“履虎尾”，大过卦九二爻辞所云“枯杨生稊，老夫得其女妻”（枯杨又长出嫩芽，衰老的丈夫娶得年轻的妻子），井卦九二爻辞所说“井谷射鲋，甕敝漏”（有人

要射杀井底的小鱼，结果反而把汲水的瓦罐射穿漏水了)。他又将《周易》取象的方法分为两类，一是就物取象，一是就人取象。从性质上划分，认为《周易》中文字的取象是一种理想性取象，“即其所言之事物固出于想象，而有客观现实为根据，虽非实有而是能有者”。不像庄周之文，鲲鹏变化、蜃触战于蜗角之类属于无客观基础的幻想性的取象。高亨训诂精审，旁征博引，于卦爻辞文字，时有精辟之见，咳唾成珠，给人印象深刻。如释临卦卦名，孔颖达《周易正义》：“《序卦》云：临，大也。以阳之浸长，其德壮大，可以监临于下，故曰临也。”孔氏释临为大。朱熹《周易本义》：“临，进而凌逼于物也。二阳浸长，以逼于阴，故为临。”朱熹释“临”为“凌逼”。孔朱之说，皆从爻位说入手，认为临卦(䷒)下卦是兑卦，两个阳爻一个阴爻，这样的卦从爻象来说，阴爻为主爻，所以叫做“二阳浸长”。由此，他们将“临”释为“大”或“凌逼”之意。高亨先生引《说文》：“临，监临也。”又引毛公鼎、孟鼎等金文，认为临本自上监下之义。又引《诗经·大明》：“上帝临女。”《皇矣》：“皇矣上帝，临下有赫。”此谓上帝之监临下人也。《左传·昭公六年》：“临之以敬。”《论语·为政》：“临之以庄则敬。”《雍也》：“居敬而行简，以临其民。”由此，高亨认为：“此谓君上之监临下民也。本卦临字，皆指临民而言，六五云：‘知临，大君之宜，吉。’即其证。”此解不依前人，深得临卦之旨。临卦上坤下兑，兑为湖泊，坤为大地，一个湖泊上面有一片土地，地临着泽，正是君临臣的比喻。卦辞说：“元亨，利贞。至于八月有凶。”周历八月正相当于夏历六月，骄阳似火，灼热逼人，以此比喻政治上的残暴。卦辞之意乃是强调君王

临民而治不能施暴政，否则就有凶险了。

从治《易》方法而言，高亨的《周易古经今注》将《周易》视为占筮之书，不承认《周易》思想的系统性，这样他的训诂成果就只能显出一些零星的成就，难有理论与系统性的研究。他说：“我认为研究《周易》古经，首先应该认识到《周易》古经本是上古的筮书，与近代的牙牌神数性质相类，并不含有什么深奥的哲理。”（《周易古经今注·旧序摘录》）由此，他认为卦辞与爻辞，爻辞与爻辞之间，内容上没有联系。由于没有整体的把握，卦爻辞的传释往往以一己之意任意破字，割裂了《周易》文字的完整性，当然也就割裂了它在内容上的完整性。他解释每一个卦都首先说“筮遇此卦”，当如何如何，然后顺着文字讲，卦名与卦辞，爻辞与爻辞以及卦辞与爻辞之间，全是孤立的解释，将《周易》一书割成无数的碎片。现以他释乾卦为例，看看他治《易》的方法。他释乾卦卦辞说“筮遇此卦，举事有利”；释初九爻辞“潜龙，勿用”，说“筮遇此爻，不可有所施行”；释九二爻辞“见龙在田，利见大人”，说“筮遇此爻，一见大人，即将显达”；释九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎”，谓“君子日则眈眈，夕则惕惧，虽处危境，亦可无咎”；释九四爻辞“或跃在渊，无咎”，说“龙跃于渊，得其所之象，人得其所，可以无咎”；释九五爻辞“飞龙在天利见大人”，谓“筮遇此爻，一见大人，即可显达”；释上九爻辞“亢龙有悔”，高氏破“亢”为“沆”，沆为大泽，泽多泥淖水草，“龙处其中，为境所困之象也”；释用九“见（现）群龙无首，吉”，谓此群龙首为云蔽，仅见身尾，“此群龙腾升之象”，所以“吉”了。统观以上对乾卦的解释，高氏的释卦方法很难

令人满意。首先，他将《周易》卦中文字视为筮辞，为什么有的爻辞他用“筮得此爻”而九三、九四、上九和用九爻辞的解释却无此说呢？因为这四条实在与筮辞扯不上边，依高氏《周易》乃筮书之说，这些岂不是多余的文字？其次，高氏破字释字一任己意，破“亢”为“沆”，释“无首”为群龙首为云蔽，只见身尾，皆是臆测。乾卦是《周易》六十四卦中最重要的一个卦，起着定纲立向的作用和包容全书的价值，《周易》全书的思想端绪可以说发源于此卦（详见第二章），可是在高氏眼里，是如此地零碎琐屑，如丝丝败絮，毫无价值。以此方法释卦，其全书可想而知了。实在地说，高氏是继承了清儒不惮烦琐，在文字上钩稽考证的传统，同样也继承了他们只问文字，不问思想，在对典籍思想上缺乏认识与把握的传统。所以，对经典仅作文字上的通假与训释，而于思想方面缺乏思考力。这样，文字的通假与训释就无所依归，结果在客观上就降低以至消解了经典的思想价值。

此外，高亨虽然将文字分成记事之辞与取象之辞，触及到了《周易》文字的比喻性的特点，但对具有象征意味的每个卦的卦象却不予承认，这样就很难抓住一个卦的基本思想。在《周易古经今注》里他将“象数说”全部推倒，却连显示一卦主旨的卦象也全部抛弃，不啻倒洗澡水连孩儿也一块倒了出去。明人来知德说：“有象则大小远近精粗千蹊万径之理咸寓于其中，方可弥纶天地；无象则所言者止一理而已，何以弥纶？故象犹镜也，有镜则万物毕，若舍其镜，是无镜而索照矣。”（《周易集注·序》）如比卦，卦象是上坎下坤（䷇），坎为水坤为地，水在地上流，相合无间，卦名比，亲附之意。比卦乃

言对君臣理想关系的追求，通过卦象与卦名互相对应方可得到验证。卦辞说“不宁方来后夫凶”，正是言不安宁邦国要尽早归顺，后至者就凶险了。这是站在君王的立场上谈君臣关系。由此可以对比卦有个确切的把握，水地比的卦象绝非可有可无。再如泰卦，卦象是上坤下乾(䷊)，地上天下，否卦是上乾下坤，天地否。地在上天在下，本是乾坤颠倒否塞不通，何以卦名称为“通泰”呢？否卦是上乾下坤，天在上地在下，本是顺位而通泰，何以是否塞不通呢？卦的旨意的深刻性，正是通过这种上下卦的关系所形成的卦象的复杂性而显示出来的。高氏注泰卦，结合卦辞“小往大来，吉亨”说：“筮遇此爻，将失小而得大。故曰小往大来吉。”以“得”与“失”来释泰卦主旨，失误的根源在于舍弃了卦象。释卦如果仅凭文字，就难以体会上下卦的复杂关系，高氏在此处就将泰否两卦体现了乾卦天道循环思想——此种思想乃是中国思想史上最重要的方法论思想，影响两千余年而不绝——的重大意义，轻轻地消解掉了（两卦具体疏释见第二章），这不能不引起我们的遗憾和深思。

解放后，高亨先生不满足于自己早年所著的《周易古经今注》里的观点，他在一九六二年出版的《周易杂论》中，特辟《周易卦象所反映的辨证观点》一章，谈《周易》卦象所含辩证的矛盾观念。这就从实质上对他《今注》一书中无视卦象的做法，进行了修正与补充。这是十分难能可贵的。首先，他承认“有些卦是用其上下两个经卦位置的矛盾对立，象征两种事物关系的矛盾对立”（《周易杂论》九页），并且将这种象征事物矛盾对立关系的卦分为两类，即宇宙间实有的和宇宙间不存

在的。前者是属于唯物主义的，如《周易》的既济卦和未济卦。既济是上坎下离，坎象征水，离象征火，水在火上，或是水压倒火势，或是火烹开了水，所以叫做“既济”；未济是离上坎下，或是火压不住水势，或是火因在上不能烧水，所以叫做“未济”。用这种模棱两可的孤立的说法解释《周易》中收束全篇的既济未济的两卦，虽然不能给卦意以确切的解释，更谈不上以其重要位置显发全书的基本思想，但高氏毕竟承认了卦象存在的价值。后者如他举泰否两卦为例，认为象坤上乾下的泰卦，象征地在上天在下，宇宙间根本不存在这种情况，所以是唯心主义的。其实，高氏此种观点无意中接受了前述孔颖达《周易》卦象有“实象”与“虚象”的说法。只是提法的角度不同而已。

《周易杂论》中他又另辟《周易卦爻辞的哲学思想》一章，在该文中高氏更是比《今注》前进了一大步。虽然他依然认为《周易》是占筮之书，却认为卦爻辞包含了丰富的思想。例如临卦，六个爻辞分别谈到“咸临”（初九、九二），“甘临”，“至临”，“知临”，“敦临”，他认为“这六个临字，当即《尚书·顾命》‘临君周邦’的临，国君统治臣民称临。”（《周易杂论》十九页）“临”前面的修饰词，乃是强调应该如何去“临”（统治）。这说明卦爻辞里反映了丰富的政治观点。又如他注意到泰卦九三爻辞“无平不陂，无往不复，艰贞无咎”一条，“平与陂（陂乃斜坡，即不平），往与复的矛盾转化，可以看做客观事物发展的一个规律”（《周易杂论》二三页）。这种揭示事物规律的思想究竟该怎么评价，高氏尚拿不准：“但是他（指《周易》作者）的论点是局限于平陂往复的循环论呢？或者是达到平陂往复

的发展论呢？无法断定。”但不管怎样，高氏终于承认《周易》卦爻辞里含有政治观点，还含有丰富的哲学思想。这与他将《周易》全书视为占筮之书，而卦爻辞就只能是灵签符咒的观点是对立的。高亨这种矛盾的观点正反映了高氏作为诠释者对事实与真理的追求，应该说是难以避免的，而且是可贵的。

我们应该看到，高氏赋予《周易》一书思想方面的诠释，是相当零碎不完整的，也由于孤立地诠释，不能联系整个卦思考，更不能从全书的基本思想进行融会贯通，其观点与结论往往是错误的。例如释履卦，高氏说：

“履·六三：‘眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。’

写出一个人瞎（眇）而又跛，竟去看物走路，结果踏在老虎尾上，被老虎吃掉。这是比喻人的主观能力不够，而担当重任，终于踏上危机，闯下大祸。”

案：履卦䷉，上乾下兑，乾象征天兑象征泽，卦象是泽冲击天。乃是武臣篡位之象，所以六三爻辞有“武人为于大君”之语。作者借履卦为君王谋划如何摆脱困境。所以从上下经卦来看，矛盾关系上乾为主，下兑为辅。卦辞说：“履虎尾，不咥人，亨。”咥，咬；亨，通顺。老虎的尾巴被踩，能够不反身咬人，则事业亨通。这是要君王暂时忍耐，不予反击，也正是卦象所示泽水冲击上天结论性的提示，即虽受冲击，结果却应从忍耐中去想办法。那么如何从忍耐中摆脱困境呢？上九爻辞说：“视履考祥，其旋元吉。”意谓：看到（视）有人来踩（履），而研究最好的对付办法（考祥），应该（其）是走循环（旋）的道路最为吉利（元吉）。王弼注此爻说：“高而不

危，是其旋也。”孔颖达《周易正义》疏：“旋，谓旋反也。”丁寿昌《读易会通》：“旋反于下而元吉。”皆是言本爻折而向下成为小畜卦的初九一爻，以此摆脱被踩状态。高氏在《今注》中释此爻，破“祥”为“庠”，将“视”“履”并列，再引申“庠”为古代行养老之礼之地，“视履考祥者，视焉履焉以登于庠，得预于养老之礼也。其返也，醉饱而已。自是大吉。故曰视履考祥，其旋元吉。”（《周易古经今注》一九一页）由破字而形成臆说，“醉饱”之说，更不知从何而来，与全卦内容也毫不相涉。至于六三爻辞，高氏抽象地解释，并不为错，爻辞里还有一句“武人为于大君”，更是画龙点睛般地揭示了具体的内容。《周易》作者一方面劝谏君主主要忍耐，另一方面严厉告诫作乱谋位的“武人”，不要做违上犯法，自己能力又担当不起的事情。高氏的局限，在于他将《周易》仍看作占筮之书，爻辞与爻辞之间，爻辞如何体现了卦辞的内容，尤其是卦象所显示的全卦主旨与文字的关系，他都未曾触及，释卦就往往误入歧途。他说：“卦象所体现的辩证观点与卦爻辞所表达的辩证观点必定有一定的联系，可惜我对于这一点，理解极少。”（《周易杂论》十六页）这是高氏治《易》廿年的甘苦之谈。如果从这个观点出发，高氏自己已否定了自己写《今注》以来《周易》乃占筮之书的提法。因为筮书本身的文字既无思想，彼此间也绝无联系，如同求签那签筒里签上的文字一样，它们之间绝无文字联系可言。为了圆融已说，高亨认为：“《周易》卦爻辞的哲学思想是片段的，不完备的，还未构成整个的思想体系。而且它的语言简短，只有论点，并无理论。因此说，这部古籍具有一些哲学书的性质，没有达到哲学书的规格。”（《周易杂论》

三一页)《周易》这部书，有无思想体系，我们放在第二章里讨论，从研究方法上看，高氏之所以得出这样的结论，总起来看，出于以下几个原因：一是他始终认为《周易》乃占筮之书，二是由于基于第一点的认识，释卦时割裂了每个卦的卦爻辞文字与卦象之间的联系，三是对于卦与卦之间的思想联系，从而融汇成基本的思想体系的问题，他尚未触及。但高氏的研究方法对于前人来讲，自有其独特的贡献：一是他严格地区分了《周易》的经与传的界线。把《周易》六十四卦本经与《周易大传》(《十翼》)从产生的时代背景到文字内容区分得清清楚楚，一再强调研究《周易》要分清经传，并在实践上贯彻之，这无疑对两千余年来《周易》研究经传不分的混乱局面起了扫除涤荡的作用。其次，他大胆地推倒了两千余年来以“象数说”作为经典方法研究《周易》的做法，完成了王弼、孔颖达等人所没有完成的工作。此外，高氏以训诂学家的功底，在《周易》古经的文字疏释上，有许多精辟的见解，贡献是很大的。

在《周易》的研究方法上能够全面地对前人的成就与不足进行一番清理，扬长避短，由此而显发《周易》的思想意义，并且把这种意义放到中国思想史的历史演进中去衡量，当推当代学者、《周易新论》(一九八二年出版)和《周易译注与考辨》(一九八七年出版)两书的作者宋祚胤先生。在《周易新论》中，宋先生用四章分别论述了《周易》的写作时代，《周易》的研究方法，《周易》的宇宙观，《周易》的政治观。在断断续续近五十年读《易》的过程中，宋先生认为视《周易》为占筮之书，是先贤们承接流传囿于传统的误解，为此他明确地指出：“其实《周易》本来就是作者用来表达自己哲学思想和政治思想的著

作，不但每一个卦都有一个中心思想，而且合起来还有一个完整的思想体系的。”（《周易新论》九一页，以下简称《新论》）这个震古烁今的结论，能否成立，还要取决于对六十四卦的阐释，就此而言，释卦的方法就是至为重要的关键。在《新论》第二章《论周易的研究方法》中，宋先生并没有就历代的经典注释逐个去评价，而是按时代跨度重点梳理了春秋时代以变卦为主的方法，《十翼》（《周易大传》）所体现的战国时代的“象数说”，以高亨、李镜池为代表的现代的研究方法，大致厘清了《周易》研究由迷信逐步走向理性，和因“象数说”的盛行误入歧途，至现代又由训诂学家们视为占筮之书这样一个曲折复杂的过程。宋先生重点批判了盛行两千余年的“十翼”“象数说”，他不是像高亨、胡朴安、李镜池等人那样将“象数推倒了事，而是将自“十翼”以下历代形成的繁杂不堪的“象数说”归纳整理为十二种，并且每一种均以《周易》本经的内容来衡量，指出其错误之所在。这十二种分别是爻位说、相应说、得中说、关系说、卦变说、互体说、爻位说与得中说结合、得中说与相应说结合、爻位说相应说与得中说结合、卦变说与得中说爻位说结合、爻位说得中说与相应说结合、卦变说与得中说相应说结合。在批判性清理的同时，宋先生也爬搜剔抉，吸收了春秋、《十翼》以来释卦方法中正确的部分，从正面提出了应该采取的正确研究方法，使《周易》研究领域两千余年来的重重阴霾一扫而空，显出了朗朗乾坤。

第六节 研读《周易》的正确方法

我们在下一章《论〈周易〉的思想内容》中，通过具体地释卦来体现释卦的具体方法，此处不作过多论述。宋先生在《新论》中就正确研读《周易》，提出了三点看法：

1. 认清卦象与卦名、卦名与卦辞、卦辞与爻辞、爻辞与爻辞的关系。他认为，卦象是一个卦的基本内容的形象体现，卦名、卦辞和爻辞都是对它依次作出的从简单到复杂的说明。例如大畜卦(䷙)，卦象是乾下艮上，乾为天，为君；艮为山，为臣。这是用广大的天在包容蓄养着山，比喻伟大的君主的御臣之道。所以卦名“大畜”。卦爻辞均是围绕此点作具体的说明。

2. 辨明内(下)外(上)卦的主要方面和次要方面及其矛盾推移的不同情况，并把主爻和辅爻结合起来。六十四卦是由八个基本卦两两重叠而成，所以就形成内外卦的矛盾推移。宋先生不仅认为这内外卦存在着对立的矛盾，而且还存在着差异性的矛盾。因为差异也是矛盾，并非唯有对立才是矛盾。这就从高亨先生仅就《周易》中的既济卦(水火既济)和泰卦(地天泰)等少数几个谈矛盾对立关系的卦扩展到了《周易》全部六十四卦，其意义是重大的。由此，释读《周易》全书才有了可能性。例如噬嗑卦，上离下震，离为火震为雷。火与雷并非是对立性矛盾，而是火助雷势，威严赫赫。外卦(离)作为辅助的条件作用于内卦(震)，而形成主次差异性的矛盾。《彖传》：“颐中有物曰噬嗑。”是说口里含着东西在

咀嚙。卦辞说“亨，利用狱”，谈君王理狱的情况。治狱需要的正是威严之象。至于卦名噬嗑，当然是比喻。程颐《易传》从王弼说，认为：“天下之事所以不得亨（通畅）者，以有间也，噬而嗑之，则亨可通矣，利用狱，噬而嗑之道。”噬，啮；嗑，合。物之有间需啮而合之，正如治狱作用之于社会。不仅如此，宋先生还认为，在这种对立或差异的内外卦矛盾中，总有一个方面起着矛盾推移的主要作用。就噬嗑卦而言，当然是下震了。进一步，宋先生认为，在内外卦主次分清的情况下，还必须把握住内外卦的主爻和辅爻。《系辞下传》第四章说“阳卦多阴，阴卦多阳”。这是说在八个基本卦中，除乾(☰)坤(☷)两个基本卦外，其余六个基本卦每个卦中，总有一个卦是一个阳爻两个阴爻或者一个阴爻两个阳爻。前者叫做阳卦多阴，如震卦(☳)，艮卦(☶)和坎卦(☵)，这一个阳爻就是主爻；后者叫做阴卦多阳，如巽卦(☴)，离卦(☲)和兑卦(☱)，这一个阴爻在卦中就是主爻。宋先生认为，因为主爻起主导作用，辅爻则围绕主爻，从不同侧面予以申述或补充，尤其是作为矛盾主要方面的内卦或外卦中的主爻，更是对一个卦的内容起着主导作用。这一点在解释卦爻辞的文字，把握其内容时，尤其应予以高度重视。

3. 认识比喻的复杂性和广泛性。《周易》中的卦爻辞大多借用比喻的形式来表达作者的思想，上举噬嗑卦连卦名都是比喻。据宋先生统计，在六十四卦中，卦辞全是比喻的，有十九个；爻辞全是比喻的，有十八个；卦辞中比喻和非比喻夹杂的，有十个；爻辞是比喻和非比喻夹杂的，有三十五个，其中比喻一百零九条，非比喻一百零一条，比喻超过非比喻

的数目。更重要的是，《周易》中六十四卦虽由八个表示自然事物的基本卦所组成，但是内外卦的关系全部是讲人事，就此而言，六十四卦表示自然事物关系的卦象，全都是作者哲学政治思想的反映，也就是说，全都是比喻。这样，由卦象的比喻，到卦名、卦辞的比喻，再到爻辞的比喻，这样一环套一环，使卦的内容显得隐晦难明。这就是《周易》中比喻的复杂性与广泛性。例如渐卦(䷴)，艮下巽上，艮为山，巽为风。这表示山迎着风，风吹着山，因山而生风，比喻人事关系的融洽。朱熹《周易本义》：“渐，渐进也。”卦辞“女归，吉”。归，女子出嫁。用夫妻和好来进一步作比喻。下艮是阳卦，上巽是阴卦，内卦三条爻辞第一条“鸿渐于干”，是说雄鸿从水里进到岸边(干有河岸之意，见《诗·魏风·伐檀》)；第二条“鸿渐于磐”，是雄鸿从河岸前进到了大石头上；第三条“鸿渐于陆”，雄鸿从大石头上前进到了平坦的陆地，即将与雌鸿相遇。外卦三条爻辞是说雌鸿接受雄鸿的追求，逐步遇合的过程。第一条“鸿渐于木”，雌鸿由盘旋空中而降到了树上；第二条“鸿渐于陵”，是雌鸿从树上进一步降到山头；第三条“鸿渐于陆”，雌鸿从山头下降到平坦的陆地，与雄鸿成为配偶。鸿的雌雄遇合，对于卦辞来说，又是比喻，对于因山而生风的卦象来说，已是三重比喻。那么喻义究竟是什么呢？初六爻辞说“小子厉”，“小子”是周王自称。《诗经·周颂·闵予小子》中的“小子”就是成王的自称。再看上九爻辞有“其羽可用为仪，吉”之语，是说鸿的羽毛可以作为君王仪仗的旌旗。所以，《象传》说：“其羽可用为仪，吉，不可乱也。”强调其他人是不可胡来的。高亨更认为“仪”是宫廷里周王举行文舞的舞具

(《周易古经今注》三一七页)。所以喻义就是君王对贤臣的追求和明君贤臣的遇合。此为渐卦的主旨。这个内容作者从卦象到卦辞再到爻辞，一共用了三重比喻。可见《周易》比喻运用的复杂。比喻的复杂性与广泛性，也是《周易》难读的主要原因之一。此外，宋先生还强调，内外卦的矛盾推移都是在循环中进行的，尤其是乾、坤、泰、否、剥、复、小畜、履卦等更为清楚，不把握这一点简直无法作出正确的分析。

为了对下一章探讨《周易》的思想体系作一些准备，我在此处对宋先生的三点意见作一些补充，合起来看，或许在方法论方面可以作为研究《周易》的比较完整的看法。

1. 《周易》的奇特，首先体现在形式上，《周易》不是占筮之书，可以从两方面得到论证。一是自《左传》、《国语》而下，凡是用之于占筮的，揆之于《周易》本身，均是龃龉难合；二是《周易》本身每个卦都有其思想主旨，六十四卦合起来自有其思想体系。但六十四卦每卦均由抽象的卦象与卦爻辞文字所组成，可以说，《周易》的创作者是借用了占筮的形式。由此，在文字上，他也借用了占筮的文辞，像“吉”、“凶”、“悔亡”、“无咎”等，这些文辞虽是筮书常用辞，但作者已经借它们作为判断词入用的。这些辞的辞意已不像筮书所示，是上帝神的预示或客观结果的预言，而是创作者本身思想与感情的表达。《周易》从构成形式到文字对占筮书均有所借用，但它又不是占筮之书，理清这种关系，了解这一点，对初读《周易》者显得尤其重要。

2. 从全书的结构来看，要读通全书，首先要揣摩透乾坤两卦的含意。尤其是乾卦，几乎蕴含了《周易》其余六十三卦

全部的思想端绪，涵盖了全书的内容。所以读《周易》全书，必须从乾卦入手，方是掌握全书的钥匙。宋先生认定乾卦是全书立纲定向的卦，并以天道循环揭示了乾卦的主旨，发千古所未发，可谓不朽之发现。但在理论提升上，尚略嫌不足，认为乾卦强调的是政治而非哲学（见《周易译注与考辨》一页）。但就中国哲学的特征而言，人道与天道浑然不可分割，乾卦正是体现了中国哲学物我贯通和心物不二的特征。至于全书中卦与卦之间内容的相互渗透，乾坤两卦的关系可以作为代表，此点已为宋先生所揭示。

3.《周易》的卦象全是比喻，卦爻辞也大半是比喻，如何透过如此多重的比喻去识别喻义的主旨，这个问题值得谈一下。以乾卦为例，六条爻辞有五条是说龙在天的背景下运动。对于卦象比喻的认识，王弼说：“夫易者，象也。象之所生，生于义也。有斯义，然后明之以其物，故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。”（《乾卦·文言注》）王弼在这里实际上揭示了卦象的创作过程，即象生于义，而“义”就是《周易》作者的价值追求。作者有这种思想追求，才会通过创立卦象去表达。乾卦的五条爻辞均谈龙，到底比喻什么呢？唯有九三爻辞是谈“君子”的修养。王弼说：“至于九三，乾乾夕惕，非龙德也，明以君子当其象矣。”这个“君子”实是大写的君子，《周易》中常指周王，有时还指王后。从王弼的提示，我们可以看出，九三爻辞不提龙而提君子，似乎“破坏”了比喻的完整性，但正是因为这种不和谐和不完整，才揭示出乾卦乃是表现君王大事的重要内容。这是作者有意透出的消息。前举渐卦，六条爻辞中大多谈雌雄鸿的遇合，但初六提“小子”（周

王自称)，上九说“其羽可用为仪”，一前一后揭示出渐卦依然在谈王者之事。再如大畜卦(䷙)，乾下艮上，乾为天艮为山，浩瀚的天包容着山，比喻权力很大的君王在控制着臣，即御臣之道。怎么能确信喻义如此呢？大畜卦的爻辞中或用大车失控为喻(九二爻辞“舆脱辐”)，或用“良马”为喻(九三爻辞)，或用“小牛的角”为喻(六四爻辞)，或用“被阉割的猪”为喻(六五爻辞)，繁复得很。但卦辞说“不家食”，指臣“食禄于朝，不食于家”(朱熹《周易本义》)；上六爻辞说“何天之衢，亨”，衢，本指大道，引申为广大，此指君王恩德如天，畅通无比。这两处文字可说是明了大畜卦喻义之眼。再如家人卦，似乎是讲治家中馈(六二爻辞)之事，但九五爻辞说“王假有家，勿恤，吉”，是说君王到了朝廷之上，不必忧虑，一切都会吉利。(假，至；王之家，指朝廷。)则家人卦乃是以治家比喻治国。由此我们可以得出结论：尽管《周易》从卦象到卦、爻辞有多重复杂的比喻，但一般而言，作者总会在卦、爻辞文字中或者作直接的表露，或者作某些提示，用以揭示喻义的内容。细心的研究者，总是可以发现这一点的。

综合以上六点，或者可以说是研究《周易》应该采取的较为全面的正确的方法。

第二章 论《周易》的思想内容

本章论述《周易》的思想体系，为了顾及《周易》一书由六十四卦组成这一特殊的内在形式，使论述避免过于零碎，在论述方法上采取顺应全书结构的形式，也就是从为全书定纲立向的乾坤卦开始，然后再在全书其他卦中展开。这样，通过阅读本章，可使读者对《周易》全书的内容有个基本的把握。此外，在论述正文之先，就《周易》一书中所体现的作者对时代的关切以及成书的年代，作一些论述。这是讨论其思想体系必不可少的前提。

第一节 作者的政治观点与成书的年代

《系辞》上传第十一章说：“夫易何为者也？夫易开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”冒犹包也，冒天下之道，包括天下事物的道理。《周易》“开物成务”，到底“开”的是什么“物”，“成”的是什么“务”呢？是阐述宇宙、人类生成之道理呢？还是一部阐述社会政治的哲学著作呢？《系辞》作者又说“作《易》者其有忧患乎”，这是探到了《易》作者的创作动机和感情倾向。《周易》作者有着很大的抱负，作为全书定纲立向的乾卦，以六

条龙的腾飞变化作为爻辞的内容，又以天作为龙的活动背景，显然是君王之象的比喻。前一章谈到临卦的“临”字，乃指临民而言，卦象是泽上有地(䷒)，泽卑地高，高下相临，比喻为政者对臣民的治理。卦爻辞阐述了治民的正确态度。在这一卦中，上坤指君王，下兑指臣民。六四爻辞说“至临，无咎”，是说到人民中间去进行治理，没有坏处；六五主爻说：“知(智)临，大君之宜，吉。”是说运用才智去治理人民，乃君王应为之事，因此是吉利的。上六爻辞说“敦临，吉，无咎”，以敦厚态度治民是吉利的。对应卦辞来看：“元亨，利贞，至于八月有凶。”元，大；亨，通顺。利贞，利以正，因正确(贞)而得利。周历八月相当于夏历六月，正是灼石流金的酷暑时令，比喻政治的残暴^①。强调为政者要和风细雨，避免酷政，不给人民以重压，才能事业亨通，因而长治久安。所以下兑的初九、九二爻辞皆言“咸临”。《荀子·大略》：“咸，感也。”李鼎祚《周易集解》引虞翻说，王弼注、高亨《周易古经今注》均从此说；咸，感，两个字声通形近。这是说人民仅仅感觉到君王的存在，丝毫不感到压力^②；下兑主爻六三爻辞说“甘临”，是以临为甘，对君王统治感到甘美与满足。除此之外，在《周易》的许多卦中多处直接提到君王，如“大君有命，开国承家”(师卦上六爻辞)，“王用亨于西山”(随卦上六爻辞)，“观国之光，利用宾于王”(观卦六四爻辞)，“王用亨于帝”

① 说见宋祚胤《周易译注与考辨》一〇七页。

② 《老子》十七章说：“太上，下知有之”，意谓最好的君主，老百姓仅仅感觉到他的存在，丝毫不感觉到压力。可说是临卦“咸临”最好的说明。

(益卦六二爻辞)等等。实际上《周易》中“大人”、“君子”、“后”大都是指君王^①。因此,《周易》并非像一些现代“易学”研究者所说的那样,是探讨宇宙自然的生成原理,这在《周易》一书中完全看不到。虽然其中涉及到的一些古代生活细节,有些还不能完全弄清楚,但其思想归属是探讨君王朝廷政治大业则是十分明确的。这是对《周易》思想内容一个基本的把握。既然如此,那么,君王之业的情况如何呢?作者的忧患意识是如何关切其时代的呢?这些问题也只有从《周易》中去寻找答案。

《周易》第三十六卦是明夷卦。明夷卦(䷣),上坤下离,离为火,光明之意。《彖传》、《象传》都说“明入地中,明夷”。李鼎祚《周易集解》引郑玄说:“夷,伤也。日出地上,其明乃光;至其入地,明则伤矣,故谓之明夷。日之明伤,犹圣人君子有明德而遭乱世,抑在下位。”这是就卦象与卦名进行解释。又就上下卦具体关系引虞翻说:“明在地下,为坤所蔽,大难之象。”君王的光辉受到乱臣的压抑,简直是蒙难之君了,王朝大业已呈衰颓之象了。这是《易》作者现实的时代感觉。由上下卦看,下离自然是指受压抑的君王。初九爻辞说,“明夷!于飞垂其翼。君子于行,三日不食”,受到的伤害是严重的,就像高飞的鸟儿垂下了翅膀,且远离王位,颠沛流离于道路之中,而且多日无饮食可用。为此,作者在第三十八卦设睽卦,第三十九卦设蹇卦。睽卦(䷥),上离下兑,离为火兑为泽。“今火在上而炎上,泽居下而润下,无相成之道,所

^① 《周易》中以多种称谓尊称君王,论证参见本章第二节有关乾卦的解释部分。

以为乖。”(孔颖达《周易正义》)“乖，离也。”(《广雅·释诂》)爻辞中一再说“睽孤”(九四、上九爻辞)，君王处于睽违孤独之际。蹇卦(䷦)卦象是上坎下艮，坎为水艮为山，“山上有水，蹇难之象”(王弼注)。李镜池《周易通义》：“蹇：《易传》多解为难，《说文》训跛。蹇从足，跛足则难行，故训难。”水在山上，流动艰难，比喻君王行动的窘困与艰难，爻辞中一再说“往蹇”(前进有困难)，“大蹇”(困难到极点)，都是对卦象具体的发挥。至于旅卦以“失其本居而寄他方”(孔颖达《周易正义》)的羁旅之人，来比喻处境狼狈的君王，更是对其睽孤蹇难境况的具体刻画。旅卦上九爻辞说：“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。”作为羁旅之人的君王，他的住所像鸟巢一样被烧了，所以是先笑而后号咷痛哭。如果再像农人那样掉以轻心地将牛丧失掉，后果将是十分凶险的。就《周易》作者而言，王朝大业简直危殆到了极点。他对君王的形象刻画是“咨涕洟”(萃卦上六爻辞)。“咨咨，嗟叹之辞也。”(王弼注)君王简直终日是以泪洗面。《系辞下传》第六章说：“于稽其类(考察《易》中所表达的各类事情)，其衰世之意邪？”这句话实是对作者创作动机与思想背景的正确概括。《周易》既是衰世之书，那么作者的立场如何呢？他是如何看待王朝大业的衰落，以及提出什么样的解决办法呢？首先，对于衰世之君，作者希望他艰守正道，奋斗不已。明夷卦卦辞说：“利艰贞。”意谓：凭着艰苦地保持正道而得到好处。程颐《易传》注：“君子当明夷之时，利在知艰难而不失其贞正也，在昏暗艰难之时而不失其正。”这也正是升卦上六爻辞所说“利于不息之贞”，即凭着自强不息的正道(贞)而得到好处。

《周易》作者认为君王唯有做到这一步，才能“王用享于岐山”（随卦、升卦爻辞），“王用享于帝”（益卦爻辞）。即上不愧于祖宗（岐山是周太王发迹之地），又可得到上帝神的佑护，从而将困顿狼狈一扫而空。

对于王朝大业的前途，作者的意图也只有从《周易》中去寻找答案。大过卦(䷛)卦象是上兑下巽，上兑象征泽，下巽象征木，卦象是大泽淹掉了木。所以说“大过”，就是太过分了。卦辞说：“栋桡，利有攸往，亨。”陆德明《经典释文》：“桡，曲折也。”《说文》：“桡，曲木。”卦辞说王朝大业虽然像屋梁一样被压弯曲了，但前途美好（利有攸往），事业通畅。这是《易》作者一个基本的看法，君王无疑是国家的栋梁，目前虽然受压，呈弯曲之象，但迟早会弯而复直，矫正过来的。下巽主爻初六爻辞说“藉用白茅，无咎”，以白茅之洁净庄严，比喻国家有良好的基础。九二爻辞说：“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。”王弼注：“稊者，杨之秀也。”李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“稊，稚也，杨叶未舒称稊。”稊即嫩芽。枯杨可以长出嫩芽，年老的男人可以得到年轻的女人为妻，两者合看是虽枯且老，但充满了生命力，而且是非常吉利的（无不利）。在《易》作者看来，衰世只是现时的，而前途却是无限美好的。这大概也是他创作《周易》基本的情感动力。现以井卦为例，看看《易》作者有哪些具体的设想。

井，水井。卦象(䷯)是上坎下巽，作者以水井来比喻王朝大业。上坎象征水，下巽象征风，风在水下，风鼓动着水，以井水之长流不息，比喻君王大业的永久存在。卦辞说：“改邑不改井，无丧无得。往来井井。汔至，亦未繙井，羸其瓶，

凶。”邑，城。丧，减少。得，增加。往来，指时光的流逝；井井，意谓水井还是那个水井。汔：程颐《易传》，“汔，几也。”孔颖达《周易正义》：“汔，几也。几，近也。”指打水的人快到井边。繻井：将系汲水瓶的绳子放下井去。《易传》：“繻，绁也。”“绁即轡轡之索”（来知德《易经来注图解》）。瓶：古时汲水用的瓦器。羸：程颐《易传》：“羸，毁败也。”卦辞意谓：市邑可以兴衰改变，水井却不会改变。尽管时光流逝，水井是无损无增，还是那个水井。如果有人接近井边，还没有放下汲水的绳子，就打破了他的汲水瓶子，这是凶险的。作者的意图很清楚，王朝像一口水井那样，会永恒存在；如果有人覬覦它，趁着王朝的衰落想从井里捞点什么，反而会自取其咎，打破自己汲水的瓦罐子，决没有好下场。程颐《易传》说：“邑可改，井不可迁，亦其德之常也。”基本上看出了本卦卦辞的含义。初六爻辞说“井泥不食，旧井无禽”，是说井中多泥，水不能饮，旧井之中无鱼（鱼通禽）^①。此指王朝之衰败如废旧之水井但九二爻辞说“井谷射鲋，甕敝漏。”这是说，谁要以武力图谋王业，就好像射井底之鱼，不但射不到鱼，连自己汲水的瓦罐也会被打破。这是具体地阐发卦辞的含义。作者认为，即使王业衰颓，也不能图谋不轨，只能像疏浚修理旧井一样，革故鼎新，以一番整顿，重兴大业。九三爻辞说：“井渫”，渫，除去污泥，使水由浊变清。^②六四爻辞说：“井甃，无咎。”《说文》：“甃，井壁也。”此处作动词用，程颐《易传》：“甃，

① 宋祚胤《周易译注与考辨》引丁晏《周易解诂》：“井之无禽，犹之云无鱼也。”“《国语》：‘取名鱼，登川禽。’”“鱼通称禽明矣。井中有鱼，故九二曰‘井谷射鲋’，鲋亦小鱼也。”参见该书二五八页。

② 李鼎祚《周易集解》引荀爽曰：“渫，去秽浊，清洁之意也。”

砌累也，谓修治也。”孔颖达说得更具体：“以砖垒井，修井之坏，谓之甃。”（《周易正义》）两爻一是除秽，一是建设，是整顿的具体内容。九五爻辞是上坎主爻，说：“井冽，寒泉食。”《说文》：“冽，水清也。”整顿后的井水清冽可爱，水洁泉寒，润泽万民。这正是作者的政治理想和著书追求的目的。九三爻辞说“王明，并受其福”，是说君王英明，天下臣民因而得到好处。《易》中设井卦，决不是在讨论水井或者井田问题，而是把水井作为润泽万民的君王大业。在作者的心目中，它是永恒存在的，尽管年久失修，但需要的只是起衰振颓的疏浚功夫。所以，紧接井卦是革卦和鼎卦。革去故而鼎取新，要吐故纳新。革乃改革之意，九四爻辞说“改命吉”，君王要改掉以前不合适的命令；九王爻辞说“大人虎变”，改革的结果，是君王如同老虎一般，变得五彩斑斓，充满生气。而鼎卦的六五爻辞说“鼎黄耳”，上九爻辞说“鼎玉铉”。黄耳，换上黄金做的鼎耳；铉：抬鼎的棍子，美玉做的鼎杠。两者均天子之器，是说君王因实施革新而前途无限美好，是“大吉，无不利”（鼎卦上九爻辞）。

就《周易》本身内容而言，涉及的衰世之君以及“栋桡”的王业是否可以作具体的界定呢？《系辞下传》第十一章说：“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”第七章说：“易之兴也，其于中古乎？”自从《系辞》作者提出以后，历代学者多数都信奉“殷末周初”说。实际上，《系辞》作者的疑叹之辞是不足以作为证据的。伏羲画卦文王重卦作卦爻辞，并没有足够的资料为据。我们只要从上述所举的事例中看，作者在贯通全书时所关切的衰世社会与所表达的忧患

意识，这与周文王时代“万邦咸休，惟王有成绩”（《尚书·洛诰》）的兴旺气象相比较，无疑有泥云之隔。这就不能不使我们对“殷末周初说”产生疑问。从《周易》内容上看，它应该是反映西周末年社会政治现实的作品。最先以“西周末年说”对传统说法提出疑问与挑战的似是李镜池在《周易筮辞续考》中的说法。李先生在三十年代写出《周易筮辞考》，事隔卅年，在六十年代初写出《周易筮辞续考》。在关涉到《周易》写成的年代上，观点是不同的。前者认为“《周易》的编纂年代约在西周初叶”，后者认为“《周易》的编著是在西周末年”。观点的前后不同，正说明李先生作为学者在追求过程中的努力，令人起敬。李镜池主要是从《周易》的句式文法与《诗经·小雅》中的诗歌进行类比，由于两者的近似，《诗经·小雅》多是西周末年之作，而得出《周易》的卦爻辞文字也应是西周末年作品的结论。他主要是用明夷卦初九爻辞与《小雅·鸿雁》、《豳风·东山》《邶风·燕燕》等诗篇进行比较，尤其是《小雅·鸿雁》篇，最能说明问题。兹录如下：

《明夷·初九爻辞》	《小雅·鸿雁》
明夷于飞， 垂其翼。 君子于行， 三日不食。	鸿雁于飞， 肃肃其羽。 之子于征， 劬劳于野

由上可知，从文辞用法到思想内容都是相似的。正如李先生所说：“我们所奇怪的，不特辞句相似，而且是相类的诗

歌之多。可见这是时代的风气，大家习用了，不觉有摇笔即来之势……是编者受时代的影响，不知不觉间，把以散文为主的记叙文，也改用诗歌韵文了。”（《周易探源·周易筮辞续考》一四二页）诗之比兴与用韵，到《小雅》所反映的西周末年，日臻成熟与完善，自然要影响其他的文字创作，连西周末年的钟鼎刻文也渐多用韵；《周易》卦爻辞的创作受到这种风气的熏染，乃是自然之理。但是，仅以此点论定《周易》作于西周末年，毕竟显得薄弱无力。今人宋祚胤先生从历史史料和思想史的观点演变上，对“西周末年说”的论据进行了有力的补充，并且具体界定在西周末年厉王与宣王之间。宋先生认为，遍查西周典籍，文、武、成、康之世不必谈了，即使从昭王到夷王，西周王朝一步步在衰落，尽管是“王道微缺”，甚至是“荒服者不至”^①，但都没有发现过有武人起来篡夺王位的史实。只是到了以“杀人弭谤”的昏君周厉王时，才有“召公、周公二相行政，号曰共和”^②，或者是“伯和篡位立”^③，由有强大武力的权臣或者诸侯起来夺取了厉王的王位而代替之，这也就是履卦六三爻辞的“武人为于大君”。宋先生说：“对于这句话，高亨《周易古经今注》据王弼注和孔颖达疏^④，解释成‘武人无大君之德，而据大君之位’，非常正确，而‘大君’指的就是西周末年的君王。”（《周易新论》五一页）对于《周易》成书的时间下限，宋祚胤先生认为，应从思想史上观

①② 见《史记·周本纪》。

③ 范祥雍：《古本竹书纪年辑校订补》。

④ 履卦六三爻辞“武人为于大君”，王弼注为“欲以陵武于人，为于大君”，孔颖达疏为“欲自为大君”。

念演变的情况来探讨。一部《周易》充满了阴阳对立的观念，可是第一个将作为宇宙两种基本功能的阴阳以对立的形式明确地提出来的却是周宣王初年的大臣虢文公，那就是见于《国语·周语》的“阴阳分布，震雷出滞”。之后，到幽王二年，伯阳父又说：“阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。”（《周易新论》五一页）发展到《周易大传》，明确提到阴阳的有十二处之多。但在《周易》中，完全看不到这种提法，整部书中只有“鸣鹤在阴”（中孚·九二爻辞）一个“阴”字。而这个“阴”字，恐怕还是“荫”字的另一种写法。

关于这个问题，中国思想史学者徐复观先生在《阴阳五行及其有关文献的研究》的专文中有详细的论述。徐先生认为，《周易》中主要体现了刚柔的思想，明确地用阴阳的观念来解释《易》是后起学者所为。徐先生由此精辟地指出，《周易》本是一部探究社会政治的哲学著作，何以会被演变成体现宇宙构造形而上的作品，这与“阴阳”概念逐渐渗透到《周易》研究领域中有着直接的关联。徐复观、宋祚胤两位学者，一居海外，一居海内，他们不约而同地注意到这个问题，他们的目的都是为了将被重重迷雾遮盖的《周易》的本来面目彰显出来。今徐先生已经作古。他的文章海内又不易觅得，笔者兹录有关文字如下：

“但治‘易学’的人，要把各卦中所象征的实物，构成一个有机体，以完成其整个的宇宙人生的体系，则仅靠刚柔的观念还不够。因为刚柔只不过是各物的共有属性，并非构成各物的共同元素。各物之间，并没有构成的共同元素，则各卦各爻所象征的实物与实物之间，找

不出内在的关连，便不能演进而成为有机性的宇宙构造，以满足想通过《周易》以把宇宙人生连结为一体的愿望。但这不是能由物的两种属性——刚柔，能加以建立，而须进一步追求到构成各物的基本元素上去。有通于各物的共同元素，便有通于各卦的内在关连。并且由刚柔互相交涉所表现出来的变化，只能表现社会人生相互关系间的变化。若以之表现宇宙创生过程的变化，便非常勉强。作《彖传》的人，已经在刚柔两种观念之上，表现了上述的要求。如剥（卦）《彖传》的‘剥，剥也，柔剥刚也……君子尚消息盈虚，天行也’；这里是要以刚柔相互的关涉来表现宇宙的变化。咸（卦）《彖传》‘咸，感也。柔上刚下，二气感应以相与……’这里实际已把刚柔当作气来看。气在春秋战国时代，是介乎形上与形下的东西，有被视为万物共同元素的资格。咸（卦）《彖传》称刚柔为二气，这即可证明要把刚柔的观念，作进一步的转化，以满足解释宇宙变化的要求。春秋时代六气的说法，太粗太浅。在春秋之末，阴阳已开始从风雨晦明中突出。《易》本来建立有相连的‘一’，与不相连的‘--’代表两种性质不同的符号。宇宙创生的现象是变化，同质的东西不会发生变化，从六气中突出来的阴阳二气体，恰恰可以套在《周易》里两个基本符号中去。以阴阳为性质相反相成之二气体，即以之作为构成万物之二元素，这对宇宙创生过程，及万物在此过程中成为统一的有机体的说明，方便得太多了……这完全是《周易》彻底的改造。”（《中国思想史论集续篇》九〇—九一页，着重号为笔者所加）

由上，我们可以看出，宋祚胤先生以“阴阳”概念的明确提出，作为《周易》一书在时间上出现的下限，也就是说《易》中尚无阴阳的概念，经徐氏的阐述，得到更有力的论据。宋先生的《周易新论》出版于一九八二年，在一九八七年出版的《周易译注与考辨》中，宋先生更进一步在《序言》中提出，《周易》一书不仅作于厉宣之间，应当是《易》作者为了帮助周厉王而作，其目的在于向厉王提供种种办法，希望厉王发愤为雄，以摆脱困境，复兴西周王朝。这样看来，宋先生将我们在前文中所引《易》中关涉的衰世之君，具体界定为西周厉王了。

第二节 乾卦所包含的三种思想端绪 以及与坤卦的关系

如前所述，《周易》作者面对西周衰世，他要起衰振颓，挽狂澜于既倒。正如大过卦卦辞所说：“栋桡，利有攸往，亨。”照字面解释，就是：虽然大厦栋梁弯曲了，但发展下去（往）会有利，事业是亨通的。王弼注：“大过之时，是君子有为之时也。”此言深得作者之心。在作者看来，时世艰难，真是有为之君主干一番事业的时候。那么，《周易》的作者何以能将其忧患的意识转变为如此刚健进取的精神呢？这也正是后人研读《周易》的目的所在。这其中的关键就在于他的信心是建立在囊括古今的天道循环和贯通物我的理论上，以及弃刚取柔的实践方法上。《周易》六十四卦对此有充分的体现，并由此对先秦原始道家与儒家产生了直接的影响，从而奠定了中国文

化的学术方向。

上面所言的三种理论的思想端绪，在乾卦中有着明确的体现，而坤卦又对乾卦进行了补充与发展；乾卦与坤卦既是承袭与发展的关系，又有对立与渗透的关系，可以说是《周易》中其余六十二卦思想内容与卦与卦之间关系的代表。由此，《系辞》说“乾坤成列而《易》立乎其中矣，乾坤毁则无以见《易》”，就并非泛言，而是有的放矢，切中肯綮的。

先看乾卦：

䷀ (乾下乾上)乾：元亨，利贞。

初九 潜龙，勿用。

九二 见龙在田，利见大人。

九三 君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。

九四 或跃在渊，无咎。

九五 飞龙在天，利见大人。

上九 亢龙，有悔。

用九 见群龙无首，吉。

卦象(䷀)是乾基本卦(䷀)重叠而成。在《周易》中这种由八个基本卦重叠而成的卦，其卦象的喻义主要是由卦名和卦爻辞的内容来显示。卦名：乾。孔颖达《周易正义》：“乾者，此卦之名。”“此乾卦本义象天”，“而谓之乾者，天者定体之名，乾者体用之称。故《说卦》云：‘乾，健也。’言天之体之健为用。圣人作《易》，本以教人法天之用，不法天之体，故名乾不名天也。”这是说，乾卦本是天卦，之所以不称为天而称为乾，作者的着眼点是在天的作用上，而不在天的自然实体上。因此，《说卦》言乾有天的刚健的作用。程颐《易传》说

得更明白：“天者，天之形体；乾者，天之性情。”朱熹则更进一步，“乾则阳之纯而健之至也”（《周易本义》），由于乾六爻皆是阳爻，是纯阳之卦而刚健至极了。《说文》：“乾，上出也。”往上努力，力争上游的意思。换句话说，作者是以乾卦借用天的刚健上进的作用，阐述自己的社会政治思想，而不是以天为自然实体探讨宇宙的生成原理，这是《周易》一书基本的思想趋向，乾卦对全书所起的定纲立向的作用，首先就体现在这个基本的思想趋向上。《周易大传》中那种认为《周易》是以阴阳二气，反映宇宙创生过程的说法，正如徐复观先生所说，是后起的治《易》者对“《周易》彻底的改造”。而今天的《易》学界往往依然是经传不分，依《传》释《经》，顺着阴阳五行家的路子在解释《周易》，这是研读《周易》首先要厘清的一个问题。

《史记·平准书》说，“天用莫如龙”。是说天的作用没有比用龙来表示更好的。又：李鼎祚《周易集解》引马融说：“物莫大于龙，故借龙以喻天之阳气也。”在我国的文化传统中，龙一直被认为是万物中最伟大的形象。九三爻辞中以君子作为龙的比喻对象，君子自然便是最伟大的人物。宋人龚深甫（原）在《周易新讲义》中说：“《文言》之初则称君子，其终则称卦象者，以卦象明人事也。”“君子”在古人可以用来称王，例如《荀子·王制》说：“故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。”《周易》中常以君子指周王，有时还指王后，如坤卦卦辞“君子有攸往”，但仍以指周王为多。如与大人对举，则常指一般贵族，如革卦上六爻辞的“君子豹变”，紧接的九五爻辞“大人虎变”即是。为了后面

论述的方便，这里顺便提及，《周易》中用多种称谓尊称周王，这要视作者当时强调的角度。前人已有识于此，元人涂潜生云：“以德则称君子，以政则称后，以创法言则称先王，对下言则称上，以继统言则称大人。”（《周易经疑》）清人丁寿昌《读易会通》引孟喜、京房之说：“《易》有周人五号：帝，天称，一也；王，美称，二也；天子，爵号，三也；大君者，兴盛行异，四也；大人者，圣人德备，五也。”

乾卦卦辞说：“元亨，利贞。”元亨：大通，十分顺利。在《周易》里“元亨”，都是指君王复兴大业发展顺利。利贞：利以正，凭着正确的事物或道理而得到好处（见宋祚胤《周易译注与考辨》）。这条卦辞，《文言》抄袭《左传》襄公九年鲁国穆姜的话，读为“元、亨、利、贞”，解为“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。”只是把“体”字换成“善”字。如上一章所述，《左传》、《国语》中释《易》，往往是高下在心，任意而为，不足为凭的，这同样也体现在训诂上。但后来注《易》的权威著作，从王弼注到孔颖达《周易正义》，再到程颐《易传》、朱熹《周易本义》以及王夫之《周易内传》，都因以《文言》乃孔子所作而不敢稍加怀疑，以讹传讹，承袭流传而至今。宋氏之释，不过是依字词之本来意义平实而道出，却已破千古之积习。其实，“元”乃开始之义，自然可引为“大”。亨，在坤卦《彖传》说“品物咸亨”，“亨”字显然作“顺利”解。至于“贞”作“正确”解，更是通训，《尚书·太甲下》说“万邦以贞”就是证据。反过来看，《左传》、《文言》之解释，反而显得引申过多而流于浮泛。

这条乾卦卦辞是乾卦的纲领，也是《周易》的纲领，它以

刚健进取的精神充满信心地肯定了君王复兴大业的畅达，以及西周王朝由衰转盛的美好前途。这条卦辞的具体含义，要通过爻辞与卦象的结合以及“用九”的含义来体现。

乾卦六条爻辞对应着卦象的六爻，从初九爻辞的“潜龙，勿用”，到上九爻辞的“亢龙，有悔”，用六条龙的由幽微以至逐渐发展壮大到最后盛极而衰来比喻西周君主王朝的发展历史过程。初九是说时机未到，龙潜伏于地下，不能有所作为。勿用：孔颖达《周易正义》：“勿可施用，故言施用。”高亨《周易古经今注》：“《说文》：‘用，可施行也。’是用有施行之义。《易》中其漫言勿用者，谓勿施行一切事也。”因是开始阶段，故用最下一爻来表示，历史地看，当是西周王朝处于崛起时期力量微薄的阶段。《文言》说：“龙德而隐者也，不易乎世。”王弼注：“不为世俗所移易也。”这是说，虽处微弱阶段，但有谋求发展的志向。虽是抽象而谈，却抓住了该爻的精神实质。九二一爻说龙已现（见）于田野，天下人都以看见这样的大人而得到好处。大人，已如前述，当然是指西周的君王。是说龙本当活动于天，而在田中，但其德已流溉天下。朱熹说：“大人之德已著，常人不得以当之，盖亦谓在下之大人也。”（《周易本义》）此是下乾主爻，反映了西周早年君王虽未占有天下而其影响已遍及全国的情况。总结这两爻，当是比喻周民族的王朝事业在殷商王朝强大的阴影下，从无到有艰苦创业的早期阶段。说龙而言其“勿用”，又讲“利见大人”，这种比喻的不彻底，作者显然要让读者明白是以龙为喻。九三一爻不说龙，而言君子的品德修养和主观努力，正是点出了龙的比喻对象。乾乾：《吕氏春秋·士容》：“乾乾乎取舍不悦

而心甚素朴。”高诱注：“乾乾，进不倦也。”进不倦就是努力不懈，从不松懈。惕：《说文》：“惕，敬也。”《广雅·释詁》：“惕，惧也。”惕从心，指内心的敬惧。若：《周易》中常用为语末助词，如离卦六五爻辞的“出涕沱若，戚嗟若”（眼泪像下大雨啊，悲戚叹气啊），观卦卦辞的“有孚颙若”（表现出诚信严正的样子啊），这些“若”相当于现代汉语的语尾助词“啊”。《周易》中有八个“若”，少数的训为“如果”或相当于关系副词“而”^①。爻辞说“终日”，自然包括“朝”与“夕”，强调要时时不断地进行。厉：危（王弼注），危险。无咎：《周易》中用无咎共七十七次，李鼎祚《周易集解》引干宝曰：“凡无咎者，忧中之喜，善补过者。”王夫之《周易内传》：“凡言无咎者，宜若有咎而无之也。”这是说：有值得忧虑的事情而结果却没有问题。九三爻辞概而言之，是说创业的周王要随时不断地保持内心之敬惧，努力不懈，前途虽然危险，但终于没有问题。这是作者强调为政者主观方面的努力，也是西周王朝立朝以来优良的政治传统。西周初年周公在《尚书·无逸》篇中劝诫成王说：“（文王）自朝至于日中、昃，不遑暇食。用咸和万民。”“无逸”就是不要贪图安逸。并且用“敬德”来概括周文王主观方面的努力。这是在西周统一全国初年，周公希望年幼的成王效法其祖父（文王）克己的功夫，而《周易》的作者在該爻中希望西周晚年的君王（厉王）能效法其创业的先人，敬德克己，担当复兴王业的大任。这正是作《易》者继承西周以来从思想上规范君王行为的传统。高亨释该爻：“君子

① 参见《周易译注与考辨》五页。

日则眈眈，夕则惕惧，虽处危境，亦可无咎。”虽然没有发掘其思想内涵，字面的解释是说得过去的。

九四爻辞说：“（龙）或跃在渊，无咎。”“或”乃不定代词，或代指时间，或代指人，或代指事情。《周易》中共有十三个“或”字，均是不定代词。此处代指某种时机。该爻动作的主体虽未出现，但跃而入渊的自然是承“初九”“九二”两爻而来的龙。龙在渊潭中盘旋，王弼注“斯诚进退无常之时也”，“持疑犹豫，未敢决志”，此说不够确切。九三爻辞说“君子”敬德修养，主观方面日臻成熟，何来“犹豫”呢？九四一爻已不是谈主观修养，而是承初九、九二两爻，谈西周王朝的发展情况。此时已发展到西周王朝立国的前夕。李鼎祚《周易集解》引干宝曰：“此武王举兵孟津，观衅而退之爻也。”周武王与诸侯会盟孟津，可伐纣而不伐，还师而归，当然是进一步准备力量与等待时机。这正是九五爻辞“飞龙在天”的前奏。该爻意谓：龙可升于天，而终于没有升天，却腾跃于深潭，这是指龙在飞天前的盘桓和积蓄力量。《老子》第二十八章说：“知其雄，守其雌。”可作乾卦九四爻辞的说明。这种立柔守雌的思想在《易》中有大量的体现，而常常援《老》入《易》，以《老子》思想解释《周易》的王弼，反而没有注意到乾卦九四爻辞去刚立柔的内涵，恐怕也说明了读《易》的不易。至于高亨说“龙跃于渊，得其所之象”（《周易古经今注》），是没有考虑上下爻联系的想象之辞。而李镜池《周易通义》说“跳进深渊，投河自杀”，则更是牵强附会了。

九五爻辞说：“飞龙在天，利见大人。”该爻是上乾的主爻，集中体现了卦辞的含义。从字面解，意谓：时机已经成熟，就

像龙终于在天上飞腾，天下万民都因看见这样的大人而得到好处。《象传》：“飞龙在天，大人造也。”孔颖达说：“造，为也。”《象传》点出此乃君王大展鸿图，有所作为的时候，犹如飞龙腾天一般。王弼注从此说。这仅是抽象地说，李鼎祚《周易集解》引干宝曰：“此武王克纣正位之爻也。”点出具体切实的情况。至此，西周王朝走上了极盛之期。上九爻辞说“亢龙，有悔”，是说飞得过高的龙，有了悔恨^①。比喻西周王朝由全盛而走向了衰败。亢：高亨引王念孙《读书杂志》据《太平御览》沿《初学记》释为“沆”，认为“沆龙者，谓池泽(沆)中之龙也。”此说颇谬。案；王氏《广雅疏证》引“王肃注乾卦云‘穷高曰亢’”。王念孙本人是从王肃说。又：李鼎祚谓“亢”为“高也”（《周易集解》），《庄子·人间世》说“牛之白颡(额)者与豚之亢鼻者”，亢鼻即高鼻，是“亢”可训“高”之证。联系九五爻辞的“飞龙在天”，显然是指飞得过高的龙。乾卦的六条爻辞，以龙为喻体，非常生动地描述了西周王朝从弱小发展到强盛乃至由盛而衰的历史过程。但仅此而言，乾卦的刚健进取精神与卦辞的“元亨，利贞”内容并没有显示出来，也就是说作者设卦的主旨尚没有充分显露，这要通过“用九”的含义来显发。

《周易》中唯乾坤两卦含有“用九”与“用六”，说明作者对此两卦的重视。“用九”与“用六”不能与乾、坤卦的其他爻辞等量齐观。李鼎祚《周易集解》引刘瓛说：“总六爻纯九之义，故曰用九也。”认为“用九”是总括本卦六条阳爻的主要内容，此说

^① 《系辞上传》第三章：“悔吝者，言乎其小疵也。”《周易》中的“悔”或“吝”，都指小毛病。

洞彻“用九”之义，深得作者设卦本意。“用九”不仅是对六爻内容的总结，而且是理论上的提升。对于“用九”之辞，历来歧说纷纭，其中关键是对“无首”两字的理解。《象传》“天德不可为首”，是说不可为天下先。王弼注：“夫以刚健而居人之首，则物之所不与也。以柔顺而为不正，则佞邪之道也。”程颐《易传》：“以刚为天下先，凶之道也。”朱熹《周易本义》：“阳刚不可为物先。”他们的解释都是对《象传》的发挥。由此，他们把乾卦主旨的具体内容规范为柔弱与忍耐。与卦辞和九三谈修养，九五说“飞龙在天”联系起来看，未免降低了乾卦的意义与价值，因而被王夫之讥为“藏头缩颈之术”（《周易内传》）。但王氏认为，“既为群矣，何首何从之有？无首者，无所不用其极之谓也”（《周易内传》），此种说法也与实际不合。从初九的“勿用”，到九四的盘旋于渊潭，九三谈敬惧之心，如何是“无所不用其极”呢？王氏破得有理而立论却无据。至于高亨认为，“见群龙无首者，群龙在天，首为云蔽，而仅见其身尾足也”（《周易古经今注》），这完全离开了卦爻辞的内容，未免望文生义。“用九”的正确含义必须由六条爻辞的内容提升而来，方能显发卦辞与卦象的内容。

闻一多《璞堂杂志》：“群读为卷，群龙即卷龙。”“卷龙其状如环无端，不辨首尾，故曰无首，言不见首耳。”破“群”为“卷”，似无必要，且释文对六条爻辞没有顾及，将群龙理解为一條孤独的卷龙，这也成为问题。但闻氏释“无首”为“其状如环无端，不辨首尾”，却能给人以启发。胡朴安说：“见群龙无首吉者，言潜龙、见龙、跃龙、飞龙、亢龙，而不见其首也。龙是生生不已之气，浑然流传不见首尾。”（《周易古史

观》)言龙为气,是承《易大传》的说法,与乾卦内容不相关涉。但认为“群龙”指六条爻辞,“无首”乃此六条龙“流转不见首尾”,却是符合实际的正确解释。事实上,“见(现)群龙无首,吉”,正如宋祚胤所说,是指把六条阳爻总起来看,好像一群龙首尾衔接如环状,无首无尾地作着永恒的循环运动,这样就吉利了^①。卦中从“潜龙”到“亢龙”的发展,只是一个单向的发展运动,经“用九”从理论上提升,遂步入顺应天道的循环运动。如此,“亢龙”又可转为“潜龙”,从而具备了新生的希望与发展的潜力,加上君王主观上的自警与不懈的努力,以及弃刚立柔的实践方法,衰颓的王朝才可以复兴,用老子的话说,就可以“蔽而新成”(《老子·十五章》)了。

概括乾卦所包含的思想,首先作者通过历史经验的总结而建立了循环理论;其次,强调了主观的修养方式和必要性,即由心之自警而揭示了君王内心的自觉与反省;再次,从九四爻辞看,作者也强调了盘桓与用柔的实践方式。这三者也是互相关联的,以循环为方法论,作为乾卦基本的思想背景,既要循环,就有由弱至强和由强转弱的历程,作者刚健上进的信心首先就建立在体现客观的这种天道循环的运动方式上。西周王朝尽管已由盛入衰,但从循环理论上看,衰即弱,弱终要转为强,这是“天行健,君子以自强不息”(《象传》)一语真实而具体的含意。此外,就循环而言,唯有柔弱才可向刚强转化,所以作者在九四爻辞强调盘桓与用柔。虽然有天道循环为基础和用柔的实践方式,作者并没有忘记实践主

^① 参见《周易译注与考辨》九页。

体努力的重要。君王作为复兴大业实践的主体，一方面要认清这种循环的发展规律，建立起复兴大业的信心，另一方面要自警自惕，永不松懈。以上就是乾卦的基本思想，通过坤卦内容的补充，显得更加完善，而《周易》其余六十二卦都是这三种思想观念的展开与发展。《周易》的思想体系，从结构上看，就是围绕着乾坤两卦，尤其是围绕着乾卦而建立起来的。

下面我们来看坤卦是如何与乾卦相辅相成，从而奠定了全书的思想内容。

䷁ (坤下坤上)坤：元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷，后得主，利。西南得朋，东北丧朋。安贞吉。

初六 履霜，坚冰至。

六二 直，方，大，不习，无不利。

六三 含章，可贞。或从王事，无成，有终。

六四 括囊，无咎，无誉。

六五 黄裳，元吉。

上六 龙战于野，其血玄黄。

用六 利永贞。

坤是卦名。《说文》：“坤，地也，易之卦也。”认为本卦讲的是地的实体。但《说卦》曰：“坤，顺也。”却认为本卦讲的是大地柔顺的作用。孔颖达疏：“盖乾坤合体之物，故乾后次坤。”“坤是阴道，当以柔顺为贞正，借柔顺之象，以明柔顺之德也。”(《周易正义》)乾卦专讲天的健行的作用，坤卦仰承乾卦，以大地柔顺的作用服从于天的健行而融合于健行。坤卦

不是谈自然大地的实体，而是讲大地仰承于天的柔顺的作用。这是对坤卦内容的基本把握。就此而言，乾卦与坤卦是“合体之物”不可分开的。卦辞“利牝马之贞”，是以母马的柔顺比喻这一点。但柔顺至极也含有刚性，可以说受乾卦刚健的渗透、影响而来吧。所以《文言》说：“坤至柔而动也刚，至静而德方。”孔颖达疏：“六爻皆阴是至柔也，体虽至柔而运动也，刚，柔而积渐乃至坚刚。”（《周易正义·文言注》）

这是说，坤卦本是通过六个阴爻，表现柔顺的作用，但六爻依次变化运动，因而是发展的，积渐到最后就可能转化为刚强了。《文言》和孔疏抓住了坤卦内容的精神实质。

就比喻的具体对象而言，乾卦的“大人”是指西周的君主，本卦的“君子”当指顺承君主的王后。《文言》说“地道也，妻道也，臣道也”，是正确的。因此，本卦从卦辞到六爻爻辞到“用六”之辞，无不与乾卦相对应。先看卦辞。牝马：柔顺的母马。《史记·平准书》，“地用莫如马”，是说地的作用没有比用马来表示更好的了。攸：所。用于名词性结构助词的“所”（如所见所闻）在《周易》中一般用“攸”来表示。先迷，后得主：主，君主。李光地《周易折中》：“盖坤者地道臣道，而乾其主也。”“君先臣后，夫先妻后，当后而先为迷，迷为失道；君为臣之主，夫为妻之主，后而得主，利莫大焉。”作为仰承乾而柔行的坤，先于乾则迷，后于乾则得利。这是从根本上界定乾坤两卦的轻重次序。西南得朋，东北丧朋：得朋，承上文也是得主之意。君主与王后，讲名分则有主从，讲关系则亲如朋友。至于为什么“宜往西南，勿往东北”（高亨《周易古经今注》），各家说法不一。可能因为西南炎热为阳，东北寒冷

为阴，坤卦属阴，阴要得阳才谐和而吉利。这是符合乾坤两卦的对应关系的。安贞吉：安于正道（贞）才吉利。正道，就坤卦而言，当指坤卦以其柔顺服役于乾卦的健行。两个“贞”字均作此解。

总结坤卦的卦辞，作者勉励和劝诫王后要以柔顺态度尽力配合君王，如此中兴大业才能顺利达成。六条爻辞也是逐条对应乾卦六条爻辞，说明这种关系。

初六说“履霜，坚冰至”，是说走在霜上了，坚硬的冰很快就要出现了。王弼注：“本于卑弱而后积著者也。”此以自然界由霜而发展到冰为比喻，说明事物的发展通过积渐而著的过程，一定会逐渐壮大而有美好的前程。虽是微弱但前程远大，这不仅对应了乾卦初九的“潜龙，勿用”，而且在内容上还提供了补充。六二爻辞说王后的品质端直（直），方正（方），胸襟阔大（大），即使暂时不习惯，也没有任何不吉利。之所以不习惯，对应乾卦九二爻辞来看，因为君王刚刚“在田”，乃西周王业崛起之初的缘故。此爻是下坤主爻，从品质上，也就是从根本上肯定了王后。六三爻辞说“含章，可贞”，朱熹认为是“内含章美，可贞以守”^①，非常正确。“或从王事，无成，有终”，是说尽管有时跟从君王出力，没有取得什么成就，但一定会有好结果。“或从王事”，点出了坤卦的比喻对象，说明坤卦是从王后的角度谈王朝大业的复兴，值得注意。乾卦九三爻辞说“君子终日乾乾，夕惕若”指君主内修的勤奋与自警，本爻则以王后美好的品德与之相对应；而“无成，有

① 朱熹：《周易本义》。

终”与乾卦九三爻辞的“厉，无咎”，都是强调艰难的过程与好的结果，从本爻与乾卦九三而言，皆是美好的品质外化于客观的结果。六四爻辞说：“括囊，无咎，无誉。”括，《说文》：“括，絜也。”《周易集解》引虞翻说：“括，结也。”结絜义同。括就是结扎的意思，括囊，比喻口像袋子一样被结扎起来。无咎无誉，没有过失也没有赞誉。王后的缄默含蓄，沉着冷静，对应乾卦九四之龙“或跃在渊”，能升于天而盘桓于渊潭之中，均是以蓄势而等待时机，弃刚立柔的意思。六五爻辞说“黄裳，元吉”，对应乾卦的“飞龙在天，利见大人”的九五爻辞，当指王后正位于中宫，穿上王后的服装，非常吉利。孔颖达说“是臣之极贵者也”，丁寿昌《读易会通》说得更为清楚：“乾九五为天子，则坤六五以王后配之。所谓黄裳，元吉者，正位中宫之象。”高亨说：“古人贵黄金，故以黄为贵色。”“黄裳者，吉祥之服也。”作者以此进一步说明西周王朝鼎盛时期的吉祥气象。上六爻辞说：“龙战于野，其血玄黄。”《说卦》：“战乎乾……言阴阳相薄也。”上六阴爻既是阴顺而承乎乾之上九，为什么要阴阳相迫（薄）而战呢？这可以从两方面来理解。一方面，正如孔颖达所说：“上六是阴之至极，阴盛似阳，故称龙焉。盛而不已，固阳之地，阳所不堪，故阳之龙与之交战。”（《周易正义》）这是站在坤卦六个阴爻变化的角度而言，是因“柔而积渐乃至坚刚”，六爻的逐渐发展导致的结果。另一方面由柔而至刚，是受乾卦健行不息的精神渗透与影响的结果，两卦的融合而和谐是互为渗透与影响的。就乾卦而言，“亢龙，有悔”，有悔，是要由高亢而入潜微，即由刚健而变为柔弱，这不能不说是受坤卦的影响，就坤卦上六而言，其柔

极而变刚，不惜以流血而谏君王，“阴从阳者也，然盛极则抗而争”（程颐《易传》）。乾之上九与坤之上六，相争而战以至以流血来比喻，似乎不可调和，事实上从整个两卦内容来看，正是融合无间“和”的表现。如此，乾卦才能步入天道循环的复兴大业中。孔子讲“君子和而不同”大约就是这个意思。乾坤两卦的关系，实是《周易》中卦与卦关系的代表。用六说“利永贞”，是说坤卦所率六爻，永守正道，与乾卦六爻一样循环不停，才是吉利的。坤卦通过用六之辞，由六个阴爻的单程发展而像乾卦一样，步入了天道循环，乾卦与坤卦至此完全统一起来，而两卦的关系又生动地体现了“和”的概念。这在《周易》其余卦里也有具体的反映。

乾卦所蕴含的三种思想端绪以及由坤卦所体现和对应相生的内容，在《周易》其余六十二卦中均有体现。体现的方式约有两种：一是在一卦中全面涉及了这三种思想，其中对某一方面有所侧重；其次是在某一些卦中分别体现和发展了某一种思想。本节以小畜卦为例，谈谈前一种情况。至于后一种情况，则在以后的章节中分别展开论述。

小畜䷈（乾下巽上）卦辞：亨，密云不雨，自我西郊。

初九 复自道，何其咎？吉。

九二 牵复，吉。

九三 舆脱辐，夫妻反目。

六四 有孚，血去，惕出，无咎。

九五 有孚挛如，富以其邻。

上九 既雨既处，尚德载。妇贞厉，月几望，君子

征，凶。

卦名“小畜”，孔颖达《周易正义》：“所畜狭小，故名小畜。”此说令人起疑。从卦象看，诚如《象传》所言：“风行天上，小畜。是天在蓄风，无论是蓄者或被蓄者，都难以言“狭小”。程颐《易传》认为“所畜之事小，以阴故也”，这是说卦名是着眼于卦象，上卦巽卦(≡)是阴卦，故可称为“小”。这或许是接近原意的解释。因为无论是从天蓄风的比喻上看，还是从小畜卦的实质内容谈王朝大业及理论深度上看，都不能说是所蓄者小。宋祚胤说：“有了风就会起云，所以卦辞说‘密云不雨’；起了云就会下雨，所以上九爻辞说‘既雨既处’。这些都体现了事物的发展变化从微小到壮大的过程。”(《周易译注与考辨》五二页)从微小到壮大的发展变化，这是对小畜卦内容的基本的把握，从这个意义上讲，它体现了乾卦以龙为喻，说明西周王朝逐渐从崛起到壮大乃至衰落的思想。卦辞说“亨”(通畅)，是说王朝复兴大业的通畅。“密云不雨”，是说天在蓄风而起云，虽未下雨，已有下雨的症候。“自我西郊”，也是对应坤卦“西南得朋”的意思。卦辞指出微小可以逐渐壮大，且是亨通的。六条爻辞则分别体现了乾卦的天道循环、自警内省和弃刚取柔的三种思想。

初九、九二两爻均是讲循环。从卦象言，小畜卦是从履卦(䷉)变化而来。履卦卦象是下兑上乾，泽水冲击着天，卦名为履，是君王处于被踩(履)的状态，种种矛盾如何解决，除了要以柔克刚，那就是通过循环。上九爻辞说“视履考详，其旋元吉”。考详，仔细地考察。孔颖达《周易正义》：“旋，谓旋反也。”丁寿昌《读易会通》：“旋反于下而元吉。”如何摆脱被

躁的狼狈状态，本爻是最上一爻，那就只有以循环作为转化的条件，所以王弼注：“高而不危，是其旋也；履道大成，故元吉也。”这就好似“亢龙，有悔”，从最上一爻折向下进行循环，于是履卦就变成了小畜卦。对于这种天道循环，小畜卦给予了充分的肯定。初九说“复自道”，复，指回复，即循环；道，指循环之天道；这样，自然是无咎而吉利。九二说“牵复”，履卦上九被牵引而向上，形成下乾主爻，王弼说“可牵以获复”，仍是走上了循环的道路。初九、九二两爻体现了乾卦的循环思想，至于形式上是从履卦而来的单爻的循环，可说是对乾卦的补充。九三一爻说“舆脱辐，夫妻反目”，是对乾卦弃刚取柔思想的进一步说明。辐，陆德明《经典释文》：“辐本又作輻。”《说文》：“輻，车轴缚之。”輻，俗称钩心木，又称伏兔，使车（舆）与轴相钩连而不脱离的木头。反目：孔颖达《周易正义》：“夫妻乖戾，故反目相视。”说车，说夫妻，当然都是比喻。孔氏又说：“上为畜盛，不可牵征，以斯而进，故必脱輻也。”（《周易正义》）此说沿用王弼注。这是说如果仅依着循环，该爻一味莽撞地前进，则如车脱辐，夫妻乖离一样，必然就不好了。这是从反面立论，体现了乾卦九四一爻龙可腾于天但仍旧盘桓于渊潭的柔退的思想。上巽属阴卦，上九一爻所以说“妇贞厉”，“月几望”，月属阴，望乃夏历十五，几，接近；接近十五，阴气太重，则对妇女本身也不好了（厉）。作者强调要坚持柔顺的德行，要像坤卦卦辞所说的如同母马仰顺公马一样（利牝马之贞）。“既雨既处”，“处”的本义是止^①，

^① 高亨《周易古经今注》引俞樾说：“《说文·几部》：‘处，止也，得几而止，从几，从攴。’重文處，曰‘或从虎声’。是处之本义为止。……不曰既止，而曰既处，取于协韵耳。”

这是说已经下雨了，雨又停止了，尽管形势在变化和发展，还应该充满柔顺的德行。“尚德载”的德，指柔顺的德行；尚，还；载，程颐《易传》：“载，积满也。”小畜上九一爻依然是从正反两面谈坚持柔顺的德行，否则，君子所往则凶险了（君子征凶）。作者在乾卦九三一爻所强调的君子自警与内省的品 质，在小畜卦是由六四和九五两爻来体现和发展的。

该两爻都说“有孚”。先说“孚”，《周易》中共有四十二个“孚”字，第一次出现是在需卦的卦辞中。《周易》作者往往以孚为条件，“有孚”则往往问题迎刃而解，所以“孚”字实是《周易》中关键性概念之一。《说文》：“孚，卵即孚也，从爪子。”本义是禽卵，所以是从爪抱子。扬雄《方言》：“鸡卵伏而未孚，于此可得孚之解矣。”卵能化，必有其可化之实，所以引申为“实”。讼卦(䷅)卦辞说“有孚，窒”，表示君臣争讼的事实，卦象是水（下坎）冲击着天（上乾），这样就一定行不通（窒）。泰卦九三爻辞说“勿恤其孚”，是说不必顾虑（恤）这个事实。这都是用“孚”为“实”。在《周易》中更多的是用“孚”为“诚”。因为“诚”就是内心的真实无妄，强调内心的真实。益卦六三爻辞说“有孚，中行”，是说内心具备了诚，行为就合于中道。甚而《周易》中设“中孚”卦，即心中有诚。由于内心的真诚是“信”的基础，所以再一引申“孚”即可训为“信”。《说文》：“孚，一曰信也。”段玉裁注：“此即卵即孚引申之义也。鸡卵之必为鸡，鸭卵之必为鸭，人言之信如是矣。”这个解释是正确的。上巽主爻六四爻辞与九五爻辞中的“孚”，在此均作“诚”或“诚信”解。六四爻辞说“有孚，血去，惕出，无咎”，这是说，内心有诚就可摆脱流血的危险，心怀敬畏地行动（惕

出)，就没有问题。九五爻辞说“有孚挛如，富以其邻”，挛如，“相牵系不绝之貌”（孔颖达《周易正义》），形容诚的不断的增长。以，因；富，表示增加的程度，因为邻居（指六四爻）而使诚不断增长。我们对照乾卦九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若”来看，小畜上巽已不仅仅是一般的自警与内省，而是上升到了“诚”的理论概念。在小畜卦中，与乾卦一样，“诚”作为一种内化的道德概念，它与弃刚取柔的实践方式，都是在天道循环的背景下进行的，三者是有机地统一在一起。下面我们将三种思想在卦中的体现分别展开阐述，这仅仅是为了论述的方便，即便如此，我们仍然不能漠视这种统一性，因为这正是《周易》这部奇书的思想精华所在。

第三节 论《周易》中的天道循环思想

循环思想在《周易》中有丰富的体现，是作者方法论思想的主要形式。乾卦卦辞说“元亨，利贞”，坤卦用六说“利永贞”，都是说因为正确而事业亨通。何为正确，为什么能够亨通，根本的原因在于作者相信天道循环的运动规律。大有卦（䷍），乾下离上，下乾象征天，上离象征日，日在天上，其光芒沐浴四海，万物欣荣，卦名“大有”，意思是一切皆有。卦辞说“元亨”，是说君王中兴大业十分地通畅。王弼注：“不大通，何由得大有乎？大有，则必元亨矣。”《彖传》说：“应乎天而时行，是以元亨。”王氏将《彖传》概括得简洁清楚：之所以能够大通，其理论根据就是天道循环。这种循环论思想在《周易》中的体现，从形式上说，可分为两类，一是一卦之中上下

卦的循环，一是在相关联的卦中通过单爻的运动来体现循环。它们从不同的角度体现和发展了乾卦用九“见（现）群龙无首，吉”所概括的六龙如环无尽的循环思想。先看上下卦的循环：

泰否两卦是《周易》中十分重要的两卦，影响深远，广为人知。现以泰卦为例，结合否卦，探讨一下作《易》者复杂的循环思想。

泰䷊（下乾上坤）卦辞：小往大来，吉，亨。

初九：拔茅茹以其汇，征吉。

九二：包荒，用冯河，不遐遗朋。亡得，尚于中行。

九三：无平不陂，无往不复，艰贞无咎。勿恤其孚，于食有福。

六四：翩翩，不富以其邻，不戒以孚。

六五：帝乙归妹，以祉，元吉。

上六：城复于隍，勿用师。自邑告命，贞吝。

先看卦名。陆德明《经典释文》：“泰，大通也。”王弼注：“泰者，物大通之时也。”泰是非常地通畅。但从卦象看，乾在下而坤在上，即天地颠倒之象。如此错乱颠倒，何以卦名为泰呢？《彖传》说，“天地交而万物通也，上下交其志同也”；《象传》说，“天地交，泰”。《彖》《象》之说影响深远，历代注家大多沿用此说。这种观点认为，天之气轻盈而上浮，地之气重浊而下降，所以是天地交，这种交往融合是“由于天地气交而生养万物”（孔颖达《周易正义》），因而是通泰的。现代学者据此认为《易》有辩证法的因素^①。如果单从卦象看，天地交通的说法似乎没有问题，但证之以卦辞与爻辞，就完全不是那么回事了。卦辞说“小往大来，吉亨”，往来只能是循

环，而不是上下相交。《周易》中一卦之内的矛盾正如上一章所言，主要由上下卦的关系来体现。刘牧说：“往来者，以内外卦言之，由内而之外为往，由外而复内为来。”^②此说精当，指出这是上下卦的循环往复。今人宋祚胤说：“本卦卦辞‘小往大来’，指出了上坤一定会从卦的反面折而向下，下乾一定会从卦的正面升而向上，结果卦象来一个翻边，由否塞变为通泰。”^③这是说，乾坤颠倒的泰卦，之所以是通泰的，是因其着眼于乾坤卦上下位置的互换，这种恢复正位的循环运动是通泰的，正如卦辞所言，是亨通而吉利的。之所以称为“大往”，“小来”，是由于作者对下乾与上坤强调的不同，“阳主生息，故称大；阴主消耗，故称小”（孔颖达《周易正义》），阳指下乾，阴指上坤。证之以六条爻辞，泰卦谈循环的思想就更清楚了。

初九爻辞说“拔茅茹以其汇，征吉”，以拔茅草为喻。王弼注：“茅之为物，拔其根而相牵引者也。茹，相牵引之貌也。”汇，类^④；征，往。这是说，下乾初九一爻的循环，应像拔茅草连引同类一样，与九二、九三两爻一起前进，如此事业自然亨通而吉利。王弼说：“初为类首，已己则从，若茅茹也”，孔颖达说：“拔茅茹者，初九欲往于上，九二九三皆欲上行”（《周易正义》），均能看出其中消息及“拔茅”的喻意。九二是

① 任继愈说：“天气属阳，地气属阴。阳气上升，阴气下降，就象征着天和地的交感变化。”（《中国哲学史简编》）

② 引自李光地《周易折中》。

③ 《周易译注与考辨》六三页。

④ 李鼎祚《周易集解》引虞翻说：“汇，类也。”

下乾的主爻，所以说“包荒”。包，包容，包含；荒，《说文》：“水广也”，“又大也”。言主爻包容广大，实指包容初九、九三两爻。冯河，《尔雅释训》：“冯河，徒涉也。”即不借舟楫，徒涉过河。这当然是比喻下乾越过界线，回到上坤所占据的正位。不遐遗朋：遐，远；遗，遗弃；朋，朋友，指初九、九三两爻。王弼说：“用心弘大，无所遐弃”，指从主观上说明循环态度的坚决与彻底。亡得，尚于中行，是指即使没有具体的收获，但走上天道循环的道路，是合于中道（中行）的^①。九二一爻因是下乾主爻，表明了下乾要回归正位的循环是彻底而坚决的，且是合于至当不易的中道原则的。九三爻辞说：“无平不陂，无往不复”，将循环原则提高到普遍性的高度，万事万物无不呈循环状态。陂，陆德明《经典释文》：“陂，倾也，偏也。”就是不平。两句意谓：没有平地不变成斜坡的，没有向前进而不回头的。程颐《易传》说：“物（之）理如循环，在下者必升，居上者降。”九三一爻因为是首先进入回归正位的循环，所以打出了循环论的旗号。王弼说：“艰而能贞，不失其义，故无咎也。”如此，“艰贞无咎”的“贞”，在此处具体的含义就是指正确的循环道路。意谓：只要艰苦地守住循环的道路，就没有坏处。所以尽管西周王业已衰颓而转弱，但因为循环，弱又可转为强，衰又可以转为盛，这是作者蒿目时艰但又对西周王业复兴颇具信心的客观基础。“勿恤其孚，于食有福”，进一步表现了作者的信心。恤，顾念；孚，实，事实；食，引申义，得到，接受。两句意谓：不必顾虑眼下的那些事实，因

^① “中行”乃“中道”之意，参见《周易译注与考辨》六六页。

循环而发展下去就会得到大福。自六四以上三爻，言上坤往下的循环。翩翩，鸟飞翔的样子。陆德明《经典释文》谓“轻举貌”，这当然是比喻。不富以其邻：富，增加；邻，指主爻六五与上六一爻。程颐《易传》：“以阴在上，志在下复，上二阴亦志在趋下，翩翩，疾飞之貌，四翩翩就下，与其邻同也。邻其类也，谓五与上六。”这是从上坤三爻往下循环角度解释六四爻辞，非常正确。戒，警也（《说文》），禁也，引申为停止。孚，事实。“不戒以孚”是说不因有了循环的事实而停止自己的行动。结合“翩翩”而言，都是强调六四一爻尽管处于上坤下位，但要与上两爻一同进入循环的积极的态度。六五一爻是上坤主爻，它以“帝乙归妹”为喻，比喻循环将得到大福（祉），且大吉大利（元吉）。帝乙，商纣王的父亲^①。归妹，嫁女，“妇人谓嫁曰归”（王弼注），“妹，少女之称也”（归妹卦王注）。据《诗经·大雅·大明》记载，帝乙把女儿嫁给了周文王^②。上坤是纯阴之卦，所以用少女出嫁来比喻，比喻主爻要像出嫁一样隆重，带动上下两爻一齐步入循环。上六爻辞以筑城为喻，从反面肯定了循环。《说文》：“隍，城池也，有水曰池，无水曰隍。”古人筑城，取了土就形成了护城的池沟。“城复于隍者，城崩而倾覆于隍中也。”（高亨《周易古经今注》）这是说，本是取土筑城，现在土仍然回到了干涸的护城河里，比喻上坤卦要折而向下，回到老地方去。《说文》段玉裁注：“师，众也。”“勿用师”，不要兴师动众。“自邑告命”，不要再从城邑里发布命令。这是说，不要再兴师动众，重新筑城，恢

① 李鼎祚《周易集解》引虞翻说，“帝乙，纣父。”又，“归，嫁也。”

② 见高亨《周易古经今注》一九四至一九五页。

复到坤上乾下否塞不通的状态，那样的话，即使是正确(贞)也不好了(吝)。这是从反面肯定了上坤如同“城复于隍”一样地回归正位的循环。

《周易》作者在乾卦中以“群龙”首尾衔接无首无尾的循环运动，建立起循环论，目的是强调由衰而盛，正如泰卦卦象由乾坤颠倒的否塞不通，转而进入乾坤复位的通泰的循环运动。但既是循环，能由否塞转为通泰，就会由通泰再转为否塞不通，这却是作者不愿意看到的。作者认为变“否”为“泰”，就该凝定不动，否则转换无限的循环，就失掉了现实的意义。这个微妙而复杂的思想，作者是通过否卦来体现的。这可以看作是《周易》循环论的不彻底，也可以看作是《周易》循环论的特征，也是对乾卦循环思想内容的补充。

否䷋(下坤上乾)卦辞：否之匪人，不利君子贞。

大往小来。

初六 拔茅茹以其汇，贞吉，亨。

六二 包承，小人吉，大人否。亨。

六三 包羞。

九四 有命，无咎，畴离祉。

九五 休否！大人吉。其亡其亡？系于苞桑。

上九 倾否。先否，后喜。

否卦的卦象是上乾下坤，本是正位通泰之象，之所以称为否卦，作者着眼于上下卦的循环运动，其趋向是上乾折而向下，下坤翻而向上的乾坤颠倒错位的运动，从而天地易位以至于否塞不通。(《释文》：“否，闭也，塞也。”)《彖传》言“天地不交而万物不通也”，《象传》言“天地不交，否”，后人沿袭

此说，认为是天居上，天气上升，地居下，地气下沉，所以是二气背向而不通^①，并不符合本卦旨意。卦辞说“大往小来”，如同泰卦一样，往与来，正是指出了上下卦的循环。但由于乾往下而坤往上，《彖传》说：“小人道长，君子道消”，点出了否塞不通的原因。卦辞说“否之匪人”，即否之于匪人，意谓：不应当否塞的人却让他否塞，所以对于君子的正道不利。从作者的立场看，对于“君子道消”的上乾（象征君主）充满了同情，对于“小人道长”的下坤（象征叛臣）上升而占据乾位，是不赞成的。所以，称这种循环为“大往小来”，这在上下卦的爻辞中反映得更为明显。下坤初六爻辞与泰卦初九爻辞意思相仿，以“拔茅草”为喻，比喻这种由泰而否的循环开始动起来了。六二爻辞的“包承”，乃是以主爻奉承其余两爻一起动起来，步入了循环。“小人吉，大人否”，进一步明确了卦辞的含义，表明了作者对下坤上升占据乾位的否定态度，所以六三爻辞说这种以下篡上的循环，包含着羞耻（包羞）。至于初六与六二的两个“亨”字，是作者着眼于将来：现在是由泰而否，将来终究要再由否而泰，君王中兴大业终究是顺利的。对于否卦上乾的向下运动，作者的态度完全不同了。上九爻辞说“倾否”，往下倾侧就成了否。但这并不要紧，因为是“先否，后喜”，先变为否，以后会再变为通泰的。程颐说，“物（之）理极而必反，故泰极则否，否极则泰。”（《易传》）这也是看到了作者创作泰否卦的本意。由于具备这种前瞻的观点，所以上乾的主爻九五爻辞说“否是美好的”（休否），是“大人

① 李鼎祚《周易集解》引宋衷说：“天气上升而不下降，地气沉下又不上升，二气特隔，故云否也。”

吉”。王弼注：“居尊位，能休（使之美好）否道者也”，“唯大人而后能然”。“其亡其亡”，是反诘句；苞桑，丛生的桑树^①。作者以反诘而设问，肯定了下乾君王的美好前途。意谓：难道因为这个暂时的“否”，前途就会丧失吗？它可像拴在根深基固的丛生桑树上那样牢固啊！九四爻辞更从天命的角度给予了肯定。朱熹说：“命谓天命。”（《周易本义》）畴，“谓畴匹”（孔颖达《周易正义》）；朋辈，指九四与上九；离，遭逢，碰上^②；祉，福，好处。意谓：有天命在，没有坏处，朋辈还可以得到好处。由上面的分析可以看出，泰否两卦——尤其是否卦——的循环思想，比起乾卦的“群龙无首”的循环而言，要精微复杂得多。

关于卦中单爻的循环，复卦的内容体现得很清楚。复䷗（震下坤上），从卦象看，五阴而一阳，复卦的卦爻辞谈的就是这孤阳往复不止的循环。复，陆德明《经典释文》：“复，还也。”王弼说：“复者，反本之谓也。”当然就是指循环。这循环不止的孤阳是从哪里来的呢？《彖传》说：“复，亨，刚反。”王弼注为“阳气始剥尽，至来变时”，指从剥卦循环而来。剥䷖（坤下艮上），从卦象看，也是五阴一阳，从上下卦看，是大地在吞没着山，比喻君王受到打击。所谓“剥极而复”，就是指上九一爻由此走上循环的道路，变成了初九，从而变成了复卦。作者把剥卦与复卦摆在一起，用意是明显的。程颐

① 丁寿昌《读易会通》引孙炎曰：“物丛生曰苞。”程颐《易传》：“桑之为物，其根深固。苞谓丛生者，其固尤甚。”

② 离，遭遇，遭逢。《汉书·艺文志》《离骚赞序》：“离，犹遭也，骚，愁也。明己遭忧作辞也。”

《易传》说“剥极则复来”，这是对的，接着说“阴极则阳生”，却自相矛盾，不合“复来”之意。复卦初九不是自生出来的，而是剥卦上九循环而来的。剥卦是第二十三卦，复卦是第二十四卦。剥卦上九爻辞说：“硕果不食。君子得舆，小人剥庐。”这是说，大果子吞不下去。君子得到一辆车子，小人的房屋却受到了毁坏（毁坏，剥的引申义，此处作使动用法）。李鼎祚《周易集解》引侯果曰：“处剥之上，有刚直之德，群小人不能伤害也。故果至硕大，不被剥食矣。”基本说出了剥卦上九的含义，但不完全。五阴冲击孤阳，不仅孤阳挺拔不倒，相反冲击者还要遭受重大打击，如房倒屋塌一样。这个比喻，说明作者对中兴的君主充满了信心。但作者毕竟服膺循环理论，如乾卦之“亢龙”一样，剥卦之上九也走上了孤阳循环的道路。复卦卦辞说：

“亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，利有攸往。”

“亨通”之“亨”，领贯全文，说明天道循环的道路是畅达的，君王复兴西周的大业自然也是畅达的。“出入”，点出初九孤阳是出于剥而入于复也。可见孤阳不是先尽于“剥”而再生出于“复”（此说见孔颖达《周易正义》），而是一种出入不止的循环。无疾，没有毛病。王弼注：“疾，犹病也。”朋，朋友，站在孤阳立场看，复卦五阴都是朋友。“朋来无咎”是说作为五阴的朋友回来也没有坏处。“反复其道，七日来复”，这是《周易》对于循环论的一种理论概括与集中反映。“反复其道”是说在循环的道路上反复前进，“七日来复”是说初九阳爻每次经过七个爻位就回到原位，又进入循环前进的道路。何谓

“七日”，历来难得正解。王弼注：“阳气始剥尽，至来复时，凡七日。”孔颖达等多从此说，但“七日”是指什么，不得要领。宋祚胤说：“其实，作者是立足于复卦来看取复卦与剥卦的关系，由于‘大往小来’、‘小往大来’，一卦当中的阳爻、阴爻总在不停地循环。因此，剥卦上九终于要往，复卦初九一定要来，来了以后，通过一度循环，即复卦初九以次上升为九二、九三、九四、九五、上九，又回到复卦初九，恰好经历七个爻位，这就是‘七日来复’，而循环是无穷无尽的，这就是‘反复其道’。”^①宋氏之说，已基本将这两句说清楚了，突破了前人注释对于“七日”无解的困境，认为“七”是指初九一爻历经六个爻位再回到原位，恰好是七个爻位。但对“日”尚未明确点出。李光地《周易折中》引郑刚中说：“七者阳数，日者阳物，故于阳长言七日。”此说颇能给人以启发。“日”指阳，即指显示刚健性质由剥卦而来成为复卦初九的孤阳。“七”指其循环所经爻位，“日”指循环者为初九之孤阳。这是《周易》作者通过单爻在卦与卦之间的运动，来说明其循环的思想。这也是“剥尽复来”的真正含义。复卦初九爻辞说“不远复，无祇悔”，六二爻辞说“休（美好）复”，六三爻辞说“频复”（不断地循环），六四爻辞说“独复”（一个人也要循环），六五爻辞说“敦复”（敦笃于循环），都是作者从不同的角度正面肯定了循环，强调对循环的态度与决心。上六爻辞则是从反面强调了循环的必要性与重要性。“迷复，凶，有灾眚”，谓“昏迷而不知所复”^②，这样就凶险了，而且还有灾祸。接着说，“用行

① 《周易译注与考辨》一三一页。

② 李光地《周易折中》引何楷说。

师终有大败，以其国君凶，至于十年不克征”，在不知循环的情况下，出兵则大败，国君要遭难，以至长时间(十年)再不能派兵出征。《左传·成公六年》说：“国之大事，在祀与戎。”所以，《周易》作者常以战争胜负作为例子来说明事物变化的严重性。

《周易》的循环论，以其“群龙无首”、“剥极复来”而流转无穷的运动观念，体现了作者“易穷则变”(《系辞下传》)的思想。作者以“未济”卦作为全书六十四卦的收束，也是基于“未济”(没有成功)向“既济”的转化，从而具有光明的前途。这种思想的产生，虽然直接源于作者面对西周衰世，期望起衰振颓，依据循环使衰世转为盛世的时代体验和现实政治的追求，但在中国思想史上，却是一件了不起的大事。在《周易》之先，《尚书·召诰》说：“惟命不于常”，《诗经·大雅》说：“侯(臣)服于周，天命靡常。周虽旧邦，其命维新。”说明西周初年为政者已看到天命的变动不居；《尚书·君奭》说：“惟王受命，无疆惟休，亦无疆惟恤。”说明他们也已看到美好(休)与困难(恤)事物具体因素的转化。《周易》的作者把这种天命无常与简单转化的观念提升到无限的循环中，不仅在方法论上斩断了上帝与天命观的锁链，而且以此作为社会与自然根本的运动方式，达到了理论上的无限性与普遍性。循环论的理论价值在于看出事物经过否定而达到的周期性的变化，由此体现了事物运动的永恒性。《周易》作者以其理性的眼光，通过历史经验的总结，在方法论方面给后世以深远的影响。老子的“祸福倚伏”(《老子·五十八章》)的理论，庄周的“彼出于是，是亦因彼”(《庄子·齐物论》)的观念，孟子的“五百年必有王者

兴“（《孟子·公孙丑下》）的宏论，从中都可以看到《周易》循环论的影响。《周易》作者在这方面的开创之功，在中国思想史上是不可埋没的。其次，中国古代专制社会两千余年治与乱的更替，以及自然界日月经天星换斗移的自然现象^①，说明循环论有其真理性的因素，也都昭示出《周易》作者所揭示的循环理论的重大意义。西方一位哲学家曾说过：“对兴亡盛衰习以为常的人，就不易沮丧。”^②《周易》全书通过乾卦所体现的“天行健，君子以自强不息”（《象传》）的刚健精神，其理论基础就是循环论。

《十翼》的作者对《周易》的循环论有所总结。《复卦·彖传》说：“反复其道，七日来复，天行也。”指出这是天道循环。所以《系辞下传》说：“日往则月来，月往则日来”，“寒往则暑来，暑往则寒来。”《乾卦·彖传》更将循环提到绝对化的程度：“大明终始，六位时成。”李鼎祚《周易集解》引侯果曰：“大明，日也。”日乃宇宙最大的光明的物体。六位，指上下与四方（高亨说），认为日入与日出的循环，是宇宙形成之根本。但是，从《周易》卦中所显示的循环思想来看，应该说没有达到“十翼”这种“变动不居，周流六虚”（《系辞下传》）的绝对化水平。泰否两卦的卦辞分别说“小往大来”和“大往小来”，既是如环无首的往来循环，就不该有大小之分；复卦一味地颂扬“复”，解卦卦辞也说“其来复，吉”，对“往”却避而不谈，进而剥卦上九爻辞说“硕果不食”，企图凝定孤阳进入复卦的循环，这些都是《周易》循环论不彻底的表现。究其原因，一是作者囿于君

① 引自撒谬尔·约翰逊《拉塞勒斯》。

臣名分“礼”的约束，如泰否卦称乾之运动为“大”，坤之运动为“小”；一是服务于起衰振颓现实的政治目的。盛而衰就不好，此之谓“往”，衰而再盛则好，此之谓“复”，所以作者一味地肯定“复”。这是作者复兴西周大业的政治需要。有此两点，就降低了其循环论的理论水平。古希腊阿那克西曼德说：“万物都在无限中产生，而又消灭复归于无限，因此有无穷个世界连续地从它们的始基中产生，又消灭复归于它们的始基。”（艾修斯《学述》）两相比较，此种理论比《周易》发端于社会历史与人事的循环论要彻底得多。但《周易》的循环论也有其自身之特点：

首先，《周易》作者的循环论将天道与人事融为一体，体现了中国文化人事与自然两者不可分割的特性。这从蛊卦可以看得很清楚。蛊卦䷑（下巽上艮），卦辞：“元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。”《说文》：“蛊，腹中虫也。”陆德明《经典释文》：“蛊，音古，事也，惑也，乱也。”一般而言，遇事而迷惑称之为“蛊”。再从卦象看，艮为山，巽为风，《左传》称为“风落山谓之蛊”^①。丁寿昌《读易会通》引李舜臣曰：“山下有风，则风落山之谓；山木摧落，蛊败之象。”这是说风吹落了山上树木的果实，摧折了树木，所以叫做“蛊”。既然如此，问题如何解决呢？卦辞说：“元亨”，是事业通畅，“利涉大川”，以渡过大河为喻，说明重大困难可以得到解决而得利，为什么“蛊”可祛除，其原因就在于天道循环。“先甲三日，后甲三日”历来歧说纷纭，王注程传孔疏均欠妥当。王弼

^① 《左传·昭公元年》医和曰：“于文，皿虫为蛊，谷之飞亦为蛊。在《周易》，女惑男，风落山谓之蛊。”

认为为了宣传新法令，而必须在先三日、后三日进行宣传。显然不得要领。程颐认为：“治蛊之道，当思虑其先后三日。”（《易传》），这是善始善终的意思，似乎符合去蛊之意，但对文字解释过于模糊。《彖传》说：“终则有始，天行也。”王引之训为天道^①，《彖传》所指就是天道循环。从天干甲向前数三天为辛，从甲向后数三天为丁，加上甲共为七天。“终则有始”是说从辛到丁，乃从始到终；再从丁到辛，是从终到始，到了结尾再回头，如此循环不已。这就是“天行”，也就是天道。为什么正好是七日呢？复卦说“反复其道，七日来复”，我们说是从六个爻位着眼而言，所以“先甲三日、后甲三日”并非无法解释，不过是对“七日来复”的进一步申述而已。蛊卦的卦意是说君王的错误可以祛除，认为这是符合天道运行的自然规律。爻辞说“幹父之蛊”（初六、九三、六五爻辞），“幹母之蛊”（九二爻辞），都是比喻，比喻由大臣犯颜直谏而去掉君王的错误。这是从否定方面由天道而肯定了循环。乾卦的“见（现）群龙无首，吉”，泰卦的“无平不陂，无往不复，艰贞无咎”，则是从正面由社会政治与人事方面肯定了循环，《周易》作者就是这样通过循环理论将天道与人事统一起来，从而使其理论具备了普遍性。《周易》巽卦的九五爻辞说“先庚三日，后庚三日，吉”，也应当如是看，其他解释都是难以站住脚的。《杂卦传》：“巽，伏也。”《广雅》：“巽，顺也。”因为卦象是上巽下巽（䷸），风过则草伏，顺风而伏，比喻臣民应顺伏英明的君主，结合九五爻辞来看，臣顺君符合天道循

① 转引自高亨《周易大传今注》二〇一页。

环的自然规律，所以是吉利的。

《周易》的循环论还有一个特点，以乾卦来说，九三爻辞说“君子终日乾乾”，是实践主体要不断地努力，九四爻辞说龙可腾跃于天但仍在深潭中盘桓，是在实践方法上强调弃刚取柔，这两点是《周易》作者附加于循环的条件。从哲学上看，循环论最大的不足是认为事物发展只是简单地作圆圈形式的重复，这种矛盾对立两面转换而无限的运动，很容易滑入相对主义的泥坑。《周易》作者为什么具备刚健的信念与精神呢？一方面是因为他的循环理论的不彻底，强调“复”而贬低“往”；另一方面，更重要的是他强调了在天道循环的背景下，实践主体在内省与客观实践上的努力，这样就避免了循环所带来的命定感与无所作为。因为把循环用于社会与人生，则祸与福，兴与亡，生与死，转瞬即来，真是“一霎时，波摇金影，蓦抬头，月上东山”（郑板桥《道情》），作为实践主体的个人来说，已是无能为力了。《周易》作者从两方面强调了主体的努力，实质上是附加于循环论的条件，而有条件的循环客观上就是一种螺旋形上升运动，从方法论而言，就具备了真理性的因素。事实上，从作者在卦中所体现的政治理想来看，君王大业的中兴决不等于西周初年的兴旺气象，从哲学上看，就是一种上升与发展。

最后，我们引用历史学家汤因比著名的话来结束本节的内容，或许对我们理解《周易》所开拓的循环论思想，有深一层的启悟。汤因比说：

“如果撇开天体的影响不说，理性能否使我们相信人类历史的循环运动呢？就是在我们的这部著作里（案：

指《历史研究》),是否也提出过这种假设呢?我们阐述过的阴阳之说,挑战与应战之说,退隐与复出之说,亲属关系和血缘关系之说又都该怎样解释呢?这些岂不也都是‘历史循环论’的一些变种吗?当然,在组成人类历史活动的各种力量的运动里,显然存在着再现现象。但是在时间的织布机上,当梭子往来飞驰的时候,出现的图案却是随时发展变化的新图案,而不是一成不变的老图案。这种现象我们也是屡见不鲜的。车轮的转动虽然仅仅是转动,可是同时却也出现了进展。轮子的动作对于轴来说当然是一种一成不变的动作,可是轮子和轴的关系最后却归结到车子上,对于车子来说,轮子仅是一个组成部分,车子才是轮子的主体,轮子虽然在轴上不变方向地转动,但是对于车子来讲,车子的方向却不是永远不变的。”^①

汤因比不愧是位大历史学家,他以车轮的转动和车子的前进,来比喻和解释循环在历史中的作用。这里,车轮的转动虽是循环,但车子的前进却并非是周而复始的循环;换句话说,他既看到历史发展中循环的作用,也看到了循环并不能决定历史的方向。“人类并不是永远缚在轮子上的伊克休翁,也不是永远推着巨石上山的西西弗斯,永远往上推,而又无能为力地看着它滚下来。”(《历史研究》)“当文明兴起而又衰落,并在衰落中导致另一个文明兴起的时候,有一些比它们更高级的有意义的事业可能一直前进着。”(汤因比《考验

① 《历史研究》IV, 14, 转引自《西方思想宝库》一一六六页。

中的文明》)汤氏的这些话以及他在对历史循环因素考察中所体现出的积极态度,是极为可贵的;以之来考量《周易》中循环论的思想价值,或许会有更多的发现吧。

第四节 论《周易》中弃刚取柔的实践方式

我们说,《周易》作者著书的目的是因为西周晚年王业衰颓,他要君王中兴大业,因而提出了天道循环的理论。依据循环,唯有弱方可转为强;不仅如此,他又提出了弃刚取柔的实践方式,作为实际可行的方法与策略,进行了理论上的补充。宋祚胤先生说,这个君王指的就是周厉王(见《周易新论》)。那么,旅卦反映的简直就是大权旁落,流放于彘的厉王形象。九三爻辞说“旅焚其次,丧其童仆”,上九爻辞说“鸟焚其巢,旅人先笑后号咷”,流放之君住所被焚,侍臣尽丧,唯有号啕痛哭。旅卦的卦象是䷷,艮下离上,艮象征山,离象征火,是火在山上燃烧,把山上烧得破败不堪。正是君王狼狈形象的比喻。九四爻辞说:“旅于处,得其资斧,我心不快。”资斧,又名齐斧,黄钺斧,天子用于征伐之具^①。这是说,作为羁旅之君找到了住处,获得齐斧,但我心里却不愉快。作者的心中不快,就是因为君王权势衰落。他蒿目时艰,如此衰弱的君王,要想回复到“飞龙在天”、“黄裳元吉”的兴盛局面,其途程之艰难可想而知,而唯一可取的有效方式,只能是弃刚取柔,甚而以柔克刚,以后取先。作者在书中以公

^① 参见宋祚胤《周易译注与考辨》三〇三页。

羊撞篱笆，羊角被卡住，进行了形象的比喻。他说：“羝羊触藩，不能退，不能遂（前进），无攸利。艰则吉。”（大壮·上六爻辞）在这进退失据的情况下，唯有艰苦地克制才能吉利。因此，作者强调柔弱。立足于循环而言，刚强就意味着死亡，唯有柔弱才有前途，这是理论上的必然；从作者所处时代体验而言，《周易》既是衰世忧患之书，衰颓之君也唯有此途可走，这是现实中的事所必至。所以，强调柔弱，就成了《周易》作者一贯的思想。

履卦卦象是上乾下兑，乾为天兑为泽，以泽水冲击上天比喻逆臣以夺权伤害君王。作者又加一层比喻，在卦爻辞中把上乾（君王）比作虎，下兑（臣）比为人，以人踩（履）虎尾，比喻二者的冲突，所以称履卦。在如此尖锐的矛盾对立情况下，作者认为处于柔弱被踩的君王应该采取柔退的方法。卦辞说：“履虎尾，不咥人，亨。”履，《诗·大雅·生民》：“履帝武敏。”《毛传》：“履，践也。”作动词，踩的意思。咥，陆德明《经典释文》：“咥，啗也。”咬的意思。这是说，虽似虎尾被踩，处境狼狈，但被踩之虎只要不张口咬人，则事业亨通。再看上乾的具体情况。九四爻辞说：“履虎尾，愬愬，终吉。”愬愬，重言修饰，程颐说“畏惧之貌”（《易传》）。此爻说，虽然被踩，只要内心戒惧谨慎，最后总是吉利的。这是从正面肯定了君王柔退的立场。九王爻辞说：“夬履，贞厉。”夬，王注孔疏及程传等均训为“决断”主义，与卦意不合。高亨说：“夬，篆文作𠄎”。《说文》：“夬，分决也。”十分正确。但高亨把“夬履”训成断裂之履（《周易古经今注》），却没有顾及卦辞及其他爻辞与本爻的关联。另外，“履，谓践履也。”（《周易正义》）履为

动词，踩或走的意思；上古的鞋子称为屨，是名词。两者不同，段玉裁早已辨明。以“夬屨”为“断裂的鞋子”，这是训诂上的疏误。屨，指踩虎尾之人，“夬屨，贞厉”，即意谓把踩虎尾的人撕咬得碎裂，虽合正道（贞）那也凶险了（厉），因为这虽合君臣之道，却不合柔退之道。这是作者从反面立论，强调要弃刚取柔。至于上九爻辞说“视履考详，其旋元吉”，已如前述，作者以循环作为矛盾解决的最后办法。再看作者对待下兑逆臣的态度。初九爻辞说：“素履，往无咎。”意谓：只要像平常那样走下去（素履）^①，前进就没有问题。九二爻辞说：“履道坦坦，幽人贞吉。”坦坦，重言词，形容道之非常平坦；履道，指走在谦柔退让之道上。幽人，幽隐之人（孔颖达《周易正义》），或指囚犯^②。该爻意谓：谦柔的“履之道”是那样地平坦，连囚犯也会因正确（贞）而吉利。这是强调其外在的功能与结果，针对犯上逆臣而言，只要他们折刚为柔，倾心臣服，是会有好结果的。所以王弼注为：“履道尚谦，不喜处盈。”六三一爻是下兑的主爻，作者从反面立论，认为叛臣若一味用刚，则不会有好结果。爻辞说：“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君。”眇，陆德明《经典释文》：“眇，字书云‘盲也’。”此句说目盲而希望看见，脚瘸而希望走路，比喻要去做条件不具备的事，即莽撞行事，如此被踩的老虎也会咬人，武人不安其位而要去做君王，这就很凶险了。从履卦整个内容来看，作者在现实政治中，用柔的思想是双向的，作为受到伤害的君王，应怀柔而“以德服人”（《孟子·

① 王夫之《周易内传》：“‘素’如《中庸》素其位之‘素’，如其所当然之谓。”

② 李鼎祚《周易集解》引虞翻说：“在狱中，故称幽人。”

公孙丑上》)；而犯上的武臣，更应以谦柔事上，从而达到君臣和合的境界。而这一切，又都纳入了天道循环的背景下。

《周易》中屯卦是紧接乾坤卦之后的第三个卦，作者设此卦意在强调现实中的衰颓之君应该用柔。卦名为屯，《说文》：“屯，难也。象草木之初生屯然而难也。”从字形看，象初生之草穿土而出，充满了艰难。从卦象看，䷂，上坎下震，坎为水，震为雷，雷伏水下，受到压抑，若要破水而飞腾于天，很是艰难，所以说：“屯，难也。”下乾显然是比喻受困之君王，上坎成为压抑的条件，指犯上之逆臣。卦辞说：“元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。”“勿用有攸往”，不要一味地前进。这样才有利于建立一个诸侯国(利建侯)，从而合于正道而得利，中兴大业十分通畅(元亨利贞)。《序卦传》说：“屯者，万物之始生也”，认为《易》设屯卦，乃是强调宇宙自然初生之事，从卦辞“利建侯”来看，与卦意显然不合。作者从现实政治需要出发，强调大业复兴之初，要采用谦柔的策略，表现出耐心等待的态度。所以下震主爻初九爻辞说：“磐桓，利居贞，利建侯。”磐桓，是迭韵连绵词，徘徊不进的样子。王弼注：“处屯之初，动则难生。不可以进，故磐桓也。”由此，守住正道而得利(利居贞)，才利于建立一个诸侯国(利建侯)。这显然是对卦辞的进一步说明。李鼎祚《周易集解》引荀爽曰：“盘桓者，动而退也。”认为是一种以退为进的策略。《象传》说：“虽盘桓，志行正也。”行动的方式是盘桓，而目的是“利建侯”，《象传》、荀说均看到了这一点。再看看上坎主爻，这是对臣下的要求。九五爻辞说：“屯其膏：小，贞吉；大，贞凶。”膏，本指油脂；《诗·曹风·下泉》：“芄芃黍苗，阴雨膏之。”

则“膏”又可指浇灌的雨水。屯，《广雅释诂》：“屯，聚也。”“屯”在卦名训“难”，爻辞中训“聚”，这是一字多义在《易》中的体现，王夫之称为“《易》辞简而义别”（《周易内传》）。该爻意谓，把雨水聚积起来：聚积少则流下的多，这样就合于正道而吉利；聚积多，则流下的少，这样即使正确也凶险了。显然也是比喻，作者意在强调臣下要收敛自己，应该将压抑下震的泽水变成倾盆大雨，帮助雷的飞腾，以辅助君王。从屯卦看，作者谦退用柔的思想，依然是指向君臣的双方，目的在于君臣融洽，共图大业。《周易》中又设谦卦，从卦辞到爻辞，每一条都是吉利的，说明作者对谦退思想充分地肯定。卦象是坤上艮下䷁，如山在地下。郑玄说：“艮为山，坤为地，山体高，今在地下，其于人道，高能下下，谦之象。”（李鼎祚《周易集解》引）“高能下下”，地位、才能高的人，却能卑己谦退，处处居于下位。丁寿昌《读易会通》引九家易曰：“山至高，地至卑，以高下卑，故云谦也。”这些都是正确地看到了卦象的含义。卦辞说：“亨，君子有终。”事业亨通，君王会有好的结果（光明的前途），皆是“用谦”的原因。虽然卦中每条爻辞皆因君臣“用谦”而吉利，如“谦谦君子，用涉大川，吉”（初六），“鸣谦，贞吉”（六二），“劳谦（因谦而劳累），君子有终，吉”（九三），“无不利，撝谦（撝有引导之意，指臣下要引导君王去用谦）”（六四），但谦退的目的却是进取，并非一味地退让。六五爻辞说“利用侵伐，无不利”，《象传》说：“利用侵伐，征不服也。”显然表达了现实政治中进取之意。王弼注：“以谦退而侵伐，所伐皆骄逆也。”上六爻辞说：“鸣谦，利用行师征邑国。”鸣谦，以谦退而号召，目的却是去行军打仗讨

伐跋扈的诸侯。

总结《周易》中“用谦”、“柔退”的思想在现实政治中的运用，一方面作者是要促成君臣和合的局面，另一方面则是宣扬以退为进的策略。需要说明的是，虽然是以“进”为目的，但毕竟是以谦退的形式来出现。这种提法，可以是智慧，也可以是权术。如果结合内心的反省和自制来看，就是智慧而不是权术。《老子》六十一章说：“大国者以下小国，则取小国；小国以下大国，则取于大国。”下，即谦下之意。老子意谓：大国对小国，表示谦下的态度，则小国皆来归附大国；小国对大国采取谦下的态度，则会得到大国的接纳。老子之论，是《周易》“用谦”思想的发展，以此来领会屯卦谦卦，或可得到确切的原意。

《周易》中用柔谦退的思想，虽说是对君臣共同的要求，但一是君临天下的统治者，一是辅助君王的被统治者，具体的要求自然是不同的。大壮卦九三爻辞说，“小人用壮，君子用罔。”用壮，以强壮压人，鲁莽地行事。罔，与壮为对文。朱熹《周易本义》：“罔，无也”。用罔，就是无为^①。这就不是权术与策略了，而是上升到了高级的政治理论了。巽卦卦象是巽下巽上，已如前述，如风吹而偃伏，顺伏之意。强调臣下如何服从君王。初六爻辞说：“进退，利武人之贞。”进退，《象传》说“进退，志疑也”，认为是因疑惧而进退，所以王注、孔疏、程氏《易传》都顺着这个意思解释。但履卦六三爻辞说“武人为于大君”，是武人要篡位为君，何来“志疑”之

^① 丁寿昌《读易会通》：“王注以罔为罔罗”，“惟君子而用罔罗，于文义未安。程传以为无所忌憚，亦非君子用罔之义。马季常王子雍俱训罔为无。”

意呢？履卦“武人”与巽卦“武人”所指当是同一类犯上的逆臣。对于此爻的解释，唯有宋祚胤先生解为：“已经冒进，就得后退，这样才合于做武人的正道而得到好处。”^①如此，则是作者对犯上的武人提出的警告与要求。对臣下“用柔”首先是要求他们归顺而臣服。两相比较，值得推崇而具有理论价值的，当然是“无为”的统治方法。这不仅是因为以无为治世从理论上说，对后世产生了深远的影响，而且相对于专制统治的君临天下的中国政体，无为也有着积极的意义，值得作进一步的探讨（详论参见下篇《老子》）。小过卦在这方面有比较充分的体现。

小过 ䷛（艮下震上）卦辞：亨，利贞。可小事，不可大事。飞鸟遗之音，宜下，不宜上。大吉。

初六 飞鸟以凶。

六二 过其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣；无咎。

九三 弗过防止，从或戕之，凶。

九四 无咎，弗过遇之。往厉，必戒。勿用，永贞

六五 密云不雨，自我西郊，公弋取彼在穴。

上六 弗遇过之，飞鸟离之，凶，是谓灾眚。

从卦象看，《象传》说：“山上有雷，小过。”即以震为雷，下艮为山，雷仅超过山，尚未升天，所过者小，所以卦名为小过。从卦辞看，小事，当指柔弱；大事，指刚强。应当安于小事，处于柔弱，“不可大事”，即不可用强，如此则合于正道而得利（利贞），从而事业亨通（亨）。作者随即用鸟鸣作

① 《周易译注与辨义》三〇七页。

比喻。王弼注：“飞鸟遗其音，声哀以求处。上愈无所适，下则得安。愈上则愈穷，莫若飞鸟也。”王氏看出了作者强调宜从卑下不可从崇高的喻义，但说“声哀以求处”，却是己意的添加。此句意谓：好像飞着的鸟发出的鸣叫声一样，如果飞得高，声音反而听不清，只有飞得低，才能听得清。肯定卑下而反对崇高。初六爻辞说“飞鸟以凶”，这当然是比喻。为什么像鸟儿飞翔就凶险呢？李光地《周易折中》引胡瑗说：“小过之时，不宜上位。在下而志愈上，故获凶也。”这是说，初六一爻本处下位，而志向崇高，像鸟儿高飞一样，这就凶险了。这是作者从反面肯定柔弱而反对用强。六二爻辞“过其祖”之过，读平声，如经过之过，此处是“访问”的意思^①，卦名小过之过，去声，越过超过之过。这也是《易》中一字多义之例。妣，祖母。本爻意谓：去访问祖父，却遇上祖母；没遇上君王，却碰上了臣子，这都没有坏处。依习惯而言，父尊而母卑，君尊而臣卑，这是作者通过比喻从正面强调卑弱而反对刚强。九三一爻是下艮的主爻，对于这条爻辞，王弼注曰：“居下体之上，以阳当位，而不能先过防之，至令小者咸过而复应而从焉。其从之也，则戕之，凶至矣。”这是说九三一爻居下艮最上一爻，又以阳爻而居奇位，所以是当位，这是以爻位说与得位说释卦，当然不正确（说见前章）；“小者”指初六、六二两爻，意思是九三要挡住不让其过，若跟从它们则凶了。但王氏以“不能先过防之”来释“弗过防之”则基本正确。不过防止的是刚强的态度，而不是下面的两爻，联系

^① 过，拜访，访问。《史记·魏其武安侯列传》：“吾与仲孺过魏其侯，会仲孺有服。”

卦辞和初六、六二两爻来看，就很清楚了。初六是从反面，六二是从正面肯定了弃刚而立柔，九三作为主爻，进行了总结，明确提出了立柔的主张；如果不努力预防刚强，从而就可能招致别人的伤害（戕），那就凶险了。从本卦的卦象看，雷稍稍超过了山，下艮是辅卦，指臣，所以用强则可能有杀身之祸；上震是主卦，九四又是主爻，所以将弃刚立柔的思想，从统治者的角度进行了理论上的提升，进而提出了无为的主张。朱熹说：“‘弗过遇之’言弗过于刚而适乎其宜也。往则过矣，故有厉而当戒。”（《周易本义》）这对本爻前两句解释得非常正确。作者强调唯有守柔才能“无咎”。勿用，高亨《周易古经今注》：“勿用者，不可有所施行也。”从统治者或君王的角度而言，“勿用”就是无为。能做到无为，才永远是正确的（永贞）。上震的六五、上六两爻仍是从正反两面说明这个问题。李光地说，“密云不雨是犹飞而未下也”（《周易折中》），天上飞动着密云却不下雨，仍是盘桓不前的意思，采取这种守柔的立场，君王就可以把躲藏在洞穴里的野兽猎取到手了（公弋取彼在穴）。弋有射取之意（程颐《易传》），此爻比喻君王以柔克刚的效果。上六爻辞则从反面言之，“弗遇过之”，遇，对待；过，过分，即弃柔而用强。“飞鸟离之”，离，遭逢，《诗·新台》：“鱼网设之，鸿则离之。”可证。照应卦辞，仍用飞鸟为喻，本爻意谓：不能正确地守柔，而过分地用强，就像飞着的鸟儿投入了罗网，那就凶险而有灾祸了。王弼注为：“过至于亢，将何所遇？飞而不已，将何所托？灾自己致，复何言哉！”王说道出了该爻真实的含义，且言“过至于亢”，使人联想到乾卦上九的亢龙，尤能给人以启示。《象传》说：“弗遇过

之，已亢也。”也颇得爻辞本义，经王氏的发挥，更臻完善了。

守柔用谦作为为政者的实践方式，从屯卦可知，发展到极致就是无为。但无为仅是一种政治理论，从思想理论上，看，《周易》作者虽然在许多卦中一再强调弃刚而立柔，但并没陷于僵化的用柔的立场。这可从两方面来加以说明：一方面说“勿用，永贞”，无为只是手段，“永贞”才是目的。要永远合于正道，就要不断地进行调节，谦卦爻辞说“利用行师征邑国”，屯卦卦辞说“利建侯”，现实的目的显而易见；要达到这种目的，就不是片面地僵化地守柔。正如乾卦九四爻辞，龙可腾于天却盘桓于渊中，以致九五爻辞才是“飞龙在天”的兴旺气象，坤卦六四爻辞说，“括囊，无咎无誉”，像口袋扎起来一般，缄默寡言，谨慎自警，到六五爻辞才能“黄裳，元吉”，王后才有中宫正位之象。总之，套用老子的话说，就是“无为而无不为”（《老子·三十七章》）了。当然，虽以“无不为”为目的，但毕竟是以无为的形式来体现，这就不能简单地以权术或阴谋来概括。另一方面，《周易》的作者并不满足于以守柔作为实践方式的标准，即使发展到无为，也仅仅是一种政治理论。从作者通过实践方式所追求的境界和理论深度而言，其最终追求的是行“中道”而达到“和”的境界。

夬卦的卦象是乾下兑上☰，兑为泽乾为天，是泽水在压抑天。《彖传》说：“夬，决也，刚决柔也。”刚指下乾，乾属阳刚；柔指上兑，兑属阴柔。“刚决柔”是说下乾要冲决上兑的压抑而去之。程颐《易传》：“泽水之聚也，乃上于至高之处，有溃决之象。”所以“夬”有冲决，去掉之意。尽管下乾作为卦的主体，指君王，受到如此严重的压抑，卦辞却说“不利即

戎，利有攸往”。王弼注：“用刚即戎，尚力取胜也。尚力取胜，物所同疾也。”即戎，用兵，用刚的比喻。作者认为，尽管君王处境狼狈，仍应坚持用柔，保持谦柔的态度，所以初九爻辞说，“迈开大步行走，就往而获咎（壮于蒺藜，往不胜，为咎）。”九二主爻说：“惕号，莫夜有戎，勿恤。”警惕地号召，即使傍晚（莫即暮）或夜晚有军事行动，也不必顾虑（勿恤）。九三爻辞说“壮于頄，有凶”，是说“刚壮见于面目”^①则凶了。从卦辞与下乾三爻来看，作者从不同的角度对君王提出用柔的要求。对于上兑，九二爻辞说：“苞陆夬夬，中行无咎。”对于这条爻辞，王弼注最为精当：“苞陆，草之柔脆者也，决之甚易，故曰‘夬夬’也。夬之为义，以刚决柔，以君子除小人者也……处中而行，足以免咎而已，未足光也。”苞陆，即今之马齿草（说见朱熹《周易本义》）。夬夬，即不断地去除。对于上兑压抑下乾，犯上之臣压抑君王的行为，只要行使中道，就可因幡然改悔而无咎，就像不断地剔除马齿草一样。这里作者把“中道”作为臣下弃刚取柔之根本，使守柔上升到了理论的高度，就不是一味地谦卑所能概括的了。由于守中，就使立柔进入了一个新的境界，这可以通过离卦来体现。

离☲（离下离上）卦辞：利贞，亨，畜牝牛吉。

初九 履错然，敬之，无咎。

六二 黄离，元吉。

九三 日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。

九四 突如其来如，焚如，死如，弃如。

① 朱熹《周易本义》：“頄，颧也。”即颧骨；泛指，则为人的面部。

六五 出涕沱若，戚嗟若，吉。

上九 王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。

《周易》中像离卦这一类八个经卦的自重卦，卦象的含义主要通过卦爻辞的内容来体现。王弼注卦辞说：“离之为卦，以柔为正，故必贞而后乃亨。”“离之为体，以柔顺为主者也。故不可以离刚猛之物，而吉于畜牝牛也。”王氏据卦辞“畜牝牛，吉”疏释离卦为讲柔顺之德的卦，是很正确的。“牝牛，柔顺之物也。”（朱熹《周易本义》）以柔顺的母牛来作比喻，如同坤卦卦辞“利牝马之贞”，以柔顺的母马来做比喻一样。贞，正道，离卦的主旨就是希望君王能遵循柔顺的正道，从而事业就可通畅（亨）。程传、本义基本上都顺着王氏的意思解释，如程颐认为离卦是“当养习以成顺德也”（《易传》）。如此，《彖传》所言“重明以丽乎正，乃化成天下”^①就过于抽象，且从宇宙自然生成的角度谈本卦，更是有违本卦卦旨。《彖传》将卦名“离”释为附丽之“丽”，王弼以下注家多沿此说，如孔颖达说：“离，丽也；丽，谓附著也。”（《周易正义》）但六二爻辞说“黄离”，九三爻辞说“日昃之离”，用“附著”来解说，显然辞义不畅。离为火，为光，为色。《玉篇》：“离，明也。”李光地《周易折中》引胡炳文曰：“离之明在外，当柔顺以养中。”离就是柔和之光。初九爻辞说“履错然，敬之，无咎”，“履错然”是步履杂然错乱，形容行为之匆遽，但只要内心自警（敬），就没有问题。强调柔顺当以内心之自警为根柢。王弼注“错然者敬慎之貌也”，“以敬为务”，以敬慎的行为释“错然之履”显然不

^① 离为火，为日，为明，本卦乃两离基本卦所重而成，所以《彖传》言“重明”。

确,但说“以敬为务”却有得爻辞之旨。关于六二爻辞,《象传》说:“黄离,元吉,得中道也。”孔颖达疏为“黄者,中色”,“《象》云得中道,以其得中央黄色之道也。”所谓“中色”,就是中正柔和之色,如此就非常地吉利。中正柔和之色,象征中正柔和之德,反映了卦辞“畜牝牛,吉”的含义。关于九三爻辞,“日昃之离”就是太阳偏西^①,其光趋弱,程颐《易传》说:“日下昃之明也昃,则将没矣。以理言之,盛必有衰,始必有终,常道也。”看出这是以日为喻,形容王业的衰落。进一步说应该是阴盛阳衰,以喻犯上的武人强壮,君王的衰弱。缶,《说文》:“缶,瓦器所以盛酒浆也。秦人鼓之以节歌。”古人盛酒的瓦钵子,又可作为唱歌时击拍之器。鼗,《说文》:“八十曰鼗。”嗟,叹息。该句意谓:太阳偏西,其光渐弱,如果不敲瓦钵子唱歌,老人家也会叹气,这就凶险了。言外之意,是应该“鼓缶而歌”。宋祚胤说:“唱歌而击缶相应,则声和乐而悠扬,这就是中和之道,也就是柔顺谦退之德。”(《周易译注与辨义》)面对犹如落日的西周大业,作为衰势如八十岁的君王,应该采取的是和境遇融洽一致的柔退之道。该爻从反面肯定了谦柔之德,也反映了作者面对现实的清醒的眼光和深刻的用心。《象传》说,“日昃之离,何可久也”,是只看到衰弱的一面,没有看到中正柔和之德的力量,可以起衰为盛,化凶为吉。所以九四爻辞以“敌人突然而来,突然而去,放火、杀人、丢尸体”的凶险之极之象,六五爻辞以君王暂时的悲苦,“泪如滂沱之雨而叹气不断”的形象,都可以因中正柔退之德而化解,从

① 昃,太阳偏西。《尚书·无逸》:“自朝至于日中、昃”,形容周文王自早至晚辛劳政事。

而具备光明的前途。上九爻辞正是点明了此点。有嘉：嘉，美也，有，作程度副词，即非常地美好。折首，《易传》：“折取其魁首。”言擒杀其首领。丑，李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“丑，类也。”“获匪其丑”，即抓住了作为首恶的同类，形容胜利的彻底。此爻以君王出征大获胜利为喻，说明守住中正柔和之德，其前途必定光明。由上可以看出，作者设离卦用意是很深的。在下离他通过中正柔和之色（黄离，元吉），悠然中和的音乐（鼓缶而歌），强调中正柔和之德，在上离卦中，他用无比凶险的外部条件可以得到化解，从而具备光明的前途，进一步突出“畜牝牛，吉”，将柔和之德的作用推向极致。通观前人之注，对离卦中下离之祥和柔顺与上离爻辞中杀人放火的凶险，均无法作贯通的解释。实际上就是作者从正反两面来突出柔和之德，以体现卦辞的含义，从而将“牝牛”柔顺之德行所达到的境界和在艰难时世下的巨大耐力表现得淋漓尽致。至于中正柔和之德反映在实践行为上，究竟应该如何来体验呢？从追求的境界上说，是如同悠扬的音乐一样达到内外融洽无间的地步。但在具体做法上，有再加阐述的必要。

在《周易》中类似于离卦的是艮卦。从卦象看是上艮下艮䷳。从《彖传》、《象传》以下，各注家几乎都训“艮”为“止”。“艮，止也。”艮为山，巍然矗立，寂然不动，所以是“止”。艮卦就是谈在行为上停止的事情。但从卦辞上来看，却令人费解：“艮其背不获其身，行其庭不见其人，无咎。”“艮其背”，停止其背部的活动；“不获其身”，不得于其身，全身皆不能活动，这两句用比喻反映了卦名“艮，止也”的含义。“行其庭不见其人”，说其人走在院子里，没看见什么。而所有这些都

不会成为问题(无咎)。为什么艮卦谈停止，却又以人的走路(即没停止)为喻而没有问题呢？原来《周易》一书充满了运动变化的观念，作者绝不会用僵化的停滞不动的观念来谈艮卦。关于这一点，《彖传》说得很清楚：“艮，止也。时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也。”停止，是谦和柔退之道，虽以盘桓不进为主，但应当止其所止，行其所行，这才是“止之道”的精髓。初六爻辞说“利永贞”，是说凭着“止道”的永远正确而得到好处，是对卦辞内容的概括。从初六爻辞到六五爻辞用停止身体的某一部分作比喻，谈“止道”的各个方面：初六说“艮其趾”(停止了脚的活动)，六二说“艮其腓”(停止了小腿的活动)，九三说“艮其限”(停止了腰部的活动)，六四说“艮其身”(停止了胸部的活动)，六五说“艮其辅”(停止了嘴巴的活动)。作者从各个角度谈停止的意义，上九爻辞却以“敦艮，吉”作为总结。《礼记·曲礼上》：“敦善行而不怠。”郑玄注：“敦，厚也。”所以《象传》说：“敦艮之吉，以厚终也。”程颐《易传》：“上九能敦厚于终，止道之至善，所以吉也。”又，《尔雅·释诂》：“敦，勉也。”努力的意思。敦艮，努力把止道进行到完善的地步，这样自然吉利了。敦为厚，有多的意思，多多进行止道的活动，也就是要勉力而行，两者并不矛盾。上九是上艮的主爻，作者提出以敦厚笃实的态度，努力从事于止道，前途就会吉利美好。充分反映了《周易》作者在提倡弃刚取柔的实践方式方面，所进行的积极的追求。

总结《周易》中所贯通于全书的谦柔的思想，大致可概括为以下几点：

1. 这种思想体现在乾坤卦中只是简单的,以比喻君主的龙可升于天却盘桓于深潭中,以像扎住的口袋一样缄默谨慎来比喻王后(见乾卦九四爻辞与坤卦六四爻辞)。明确地说,它只是一种简单的行为实践方式,是一种尚未形成理论的思想端绪。这种思想端绪在其后的六十二卦中有了重大的发展。

2. 谦退守柔作为一种实践行为方式,首先当然服从于现实政治的需要,所以作者的这种要求是双向的:一方面针对权势膨胀的逆臣武人,要求他们走上谦柔之道,就应幡然改悔,洗面革心,像巽卦所说的那样,好像风过而草偃,倾心臣服于君王,自然会有光明的前途,所以履卦说,“履道坦坦,幽人贞吉”(九二爻辞)。另一方面,基于西周王朝大业如“日昃之离”,政治现实如同夕阳晚照一样,作者更是将重点放在君王这一面。权势旁落的衰世之君,要想复兴大业,更要谦柔谨慎,走一段艰难的历程,如此才能“利建侯”(屯卦卦辞),才能做到“君子有终”(谦卦卦辞)。而行为上的谦柔谨慎,从离卦来看,更应以中正柔和之德作为内在的根柢。由于有这种道德的内在化作为根基与前提,加上我们在后一节要提到的《周易》中以“诚”为内容的实践主体理性的内省精神,《周易》中所大量提倡的谦柔之道,就不应该简单地以权术来做概括,使其流入法术家的范围,降低了它的理论价值。

3. 守柔的反面即是用强,凭勇而行,从两者的这种对立中,作者悟出了“无为”的道理,“小人用壮,君子用罔”(大壮卦九三爻辞)。“用罔”就是无为。这里“用罔”与“用壮”为对文,无为还仅是一种行为方式。到专谈守柔的小过卦,以

“勿用，永贞”，对君王正式提出了无为的统治理论，唯有无为才是永远正确的。无为作为一种政治理论，由《周易》而发其端，无论是在中国政治思想史上，还是在两千多年的中国专制统治史上，都发生了深远的影响。

4. 从乾卦的六条爻辞犹如首尾衔接循环无端的“群龙无首”，到履卦的用柔而最终以“视履考详，其旋元吉”，说明《周易》中谦退用柔的思想，是建立在天道循环的思想背景下。另外，泰卦下乾九二主爻进行循环，以“亡得，尚于中行”，虽然无所得，但合于中道（中行）就有收获，强调了循环是合于作为至境的中道的；从守柔的角度看，离卦的中和之德，到夬卦九五爻辞的“苒陆夬夬，中行无咎”，一直到艮卦的止其所止，也是合于中道的。我们初步可以看出，在《周易》中，循环是客观的运动方式，用谦与守柔是主体的实践态度，“中道”这个概念可以涵盖此二者，已具有形而上的意味。这在下一节中我们探讨《周易》中以诚为内容的主体内省的思想理论时，将会显发得更加鲜明。

第五节 论《周易》中以“孚”为代表的 的理性内省精神

如前所述，《周易》中四十二个“孚”字，由本义“实”之意，引申为内心之真实无妄，即“诚”之意；王弼等训“孚”为“信”之意，是因诚而可信。“孚”字融于心为诚，发而向外，为别人所信任，即为信。从心之内省自警言，《易》中之“孚”，大多训为“诚”。中国文化中以道德内化而开辟物我一体的境

界，《周易》在其中实为一关键性的环节。乾卦九三爻辞为了强调君王内省的重要，不惜中断六爻为龙的比喻，突出了比喻对象“君子”的内省自警的精神：“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”每日每时要坚持不懈地进取，保持内心的自警自惕，虽有危险（厉），终可安然无事。作者实际上已把内心的修养，作为不断进取克服困难的重要条件。在《周易》第五卦需卦中，作者已将这种思想上升到“孚”的概念。需，䷄（乾下坎上）卦辞：“有孚，光亨，贞吉，利涉大川。”卦名为需，《彖传》：“需，须也，险在前也。”《杂卦传》：“需，不进也。”孔颖达《周易正义》：“需者，待也。”需，就是等待而暂时不进。利涉大川，“涉大川”是以渡过大河为比喻。《彖传》：“利涉大川，往有功也。”李鼎祚《周易集解》引何妥曰：“大川者，大难也。”比喻克服了巨大困难因而建功立业。从卦象看，下乾为天，上坎为水，天受水之压抑，君王大业受到损害。结合卦名来看，唯有等待，不可冒进。在这种困境中，何以能十分顺利（光亨）而事业畅通呢？就是因为心中有诚，得正道而吉利（有孚，贞吉）。为什么有诚则可享通而无碍呢？林希元说：“凡人作事皆责成于目前，其间多有阻碍而目前不可成者，其势不容于不待者。其心多非所乐其待也，未必出于中诚，不免于急迫观望之意；如此则怀抱不开，胸中许多暗昧抑塞而不光明豁达，故圣人特发‘有孚’之义。”^① 林氏此说，肯定了“有孚”乃是强调心中至诚，从而在困难等待面前，可以光明豁达，因而事业有成。但这仅就实践者的主观而言。从全书看，诚

^① 李光地《周易折中》引。

既是心中之物，又可因诚信而影响外界之客观，从而达到主客交融的地步。此点林氏尚未看出。从需卦的卦象看，下乾比喻受压抑的君王，当然是主要的。这种为了前进而等待的过程，从初九到九三，从“需于郊”，到“需于沙”，再到“需于泥”，因上坎为水，所以以逐渐接近河边来作比喻。初九说“需于郊，利用恒，无咎”，虽然在郊外旷远之地，离河甚远，关键是个“恒”字。恒，常也。将卦辞所言之诚从一开始就要长久地存于心中，如此方没有问题。九三爻辞言“需于泥，致寇至”，是说已在河边泥泞地里等待，招致了敌人（上坎）的侵犯，吉凶如何，没有明言。但从卦辞“有孚，光亨”而言，应该是吉利的。《象传》说：“自我致寇，敬慎不败也。”此说深得卦辞之旨。所谓敬慎，亦心中之诚的一种表现。需卦的上坎是比喻犯上欺君之臣，九五主爻说“需于酒食，贞吉”，作者强调要如同摆酒食赔礼一般，等待和恭迎君王才合于正道而吉利。这是个根本的态度。上六爻辞谈的更为具体：“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。”所谓“三人”，王弼以下注家多认为是下乾三阳，十分正确。程颐《易传》说：“不速之客三人，谓下之三阳。乾之三阳，非在下之物，需时而进者也，需既极矣，故皆上进。不速，不促而自来也。”这已经说得十分清楚。下乾由等待（需）到时机成熟，不招而自来，上坎的态度应该是“敬之”，如此将终归吉利（终吉）。敬，也是一种主观的态度。《玉篇》：“敬，恭也，慎也。”《礼·曲礼》注：“礼主于敬。”所以孔子说：“修己以敬。”（《论语·宪问》）说到底，也是内心之诚的一种表现。这是作者将诚（孚）用于扞格不合的君臣两方，只是立场站在君王一边而已。较

之于乾卦而言，从需卦看，作者将这种理性的内省的努力，提高到“诚”（孚）的概念，另外，从对象上看，已施用于君臣两方，这是对乾卦九三爻辞很大的发展。

在前面两节中我们说《周易》的内容是以天道循环为基本的思想背景和弃刚立柔的实践方式，在强调这两者的同时，作者也同时强调了实践者本身以诚为标的主观修养的努力。走入循环的实践者要以诚养心，规范自己，我们可以从六十四卦的最后一卦未济卦来看，足见作者的重视和寄托之深。

未济䷿（坎下离上）卦辞：亨，小狐汔济，濡其尾，无攸利。

从卦名看，陆德明《经典释文》：“济，度也。”未济，未渡过河，没有成功。从卦象看，坎为水离为火，“火在水上，不成烹饪，未能济物。”（《周易正义》）孔颖达认为是以烹饪为喻，说明没有成功。丁寿昌《读易会通》引侯果曰：“火性炎上，水性润下，难复同体，功不相成，所以未济也。”不管怎么说，水火位置相背，比喻没有成功。为什么《周易》一书设卦六十四，而要以“没有成功”的未济卦作为千里来龙的结穴呢？《序卦传》说：“物不可穷也，故受之以未济终焉。”崔憬曰：“夫易之为道，穷则变，变则通，而以未济终者，亦物不可穷也。”这里的“穷”是“穷尽”的意思。这里有两个问题：一是为什么用没有穷尽来结束，崔氏“变则通”之说，虽然抽象，但基本上是正确的。其二是这种没有穷尽的变化是通过什么形式来体现呢？谈“未济”卦，当然要联系既济卦。王弼说：“未济之极，则反于既济也。”这种没有穷尽，是未济卦与既济卦互相

转化的循环而没有穷尽。这是对未济卦根本的把握。卦辞以小狐渡水为喻来说明。汔，几乎。小狐快要渡过，弄湿了尾巴（濡其尾），因而没有好处（无攸利）。“几济而濡尾，犹未济也。”（朱熹《周易本义》）这表明未济（没有成功），但依然是亨通的，为什么呢？就是因为有着未济向既济的转化。未济卦上离下坎，卦的主要内容由上离来决定。上离主爻六五爻辞说：“贞吉，无悔。君子之光，有孚，吉。”未济转化为既济的天道循环就是正道（贞），合此正道则吉；君王伟大而有光辉（君子之光），则所为不仅合于循环之正道，还因为他心中充满了诚（有孚），所以才吉利。我们说，《周易》的循环之所以具备积极意义，刚健的精神，是因其并没就此而放弃实践主体的努力。心中有诚，以诚待物，则能化物；以诚待己，则能节己。上九爻辞说“有孚于饮酒，无咎”，酒能使人浮恣放纵，有孚则无咎，正说明诚之节己的作用。未济卦说明了在天道循环的思想背景下，实践主体通过理性的反省，以己心对诚的追求，实是起着决定性的作用。这也是对全书开端乾卦的“群龙无首，吉”和九三爻辞君子自励自惕思想的照应和发展。由此也可见《周易》六十四卦结构的严谨和内容的一贯。

如上所述，在天道循环中强调用诚，体现了作者积极进取的精神；而《周易》作者在提倡弃刚取柔的实践方式时，同样也强调了用诚，以诚取柔，以诚化物，如此就不至于使这种方式流于权术与阴谋，堕为法学家阴暗残暴的学说。可以说，这方面的用诚，意义尤其重大，对实践方式而言，它既是一种行为的规范，也是一种理想境界的追求。

前面我们谈无为时，提到过大壮卦。无为是取柔在政治理论方面的最高体现。大壮卦是“雷在天上，大壮”（《象传》），卦象是上震下乾，当然是以下乾为主。卦辞说：“利贞。”是合于正道而得利。下乾九二主爻说“贞吉”，与卦辞义同。何为正道呢？这才是大壮的关键。王弼注：“雷在天上，刚以动也。壮而违礼则凶，凶则失壮。”虽卦名为大壮，卦象又是雷在天上，响彻四方，谈的却是用柔之道。真正的壮不在凶猛，否则那只是骄逸的表现。所以孔颖达顺着王弼说：“盛极之时，好生骄溢，故于大壮，诫以非礼弗履也。”把王注孔疏揆之于下乾爻辞，说明他们的说法是正确的。九三爻辞说：“小人用壮，君子用罔。贞厉，羝羊触藩，羸其角。”用罔，就是无为（见前叙），大壮卦却反对“用壮”而提倡无为，这是发人深省的。如果“用壮”，则如公羊（羝羊）触篱笆，羊角就会因而毁坏。“用罔”则合于正道，正如九二爻辞所说“贞吉”，合于正道而吉利。但是仅知用柔与无为还是不行的。本卦初九爻辞说：“壮于趾，征凶。有孚。”这是用足趾强壮有力，因而大步前进就凶险作比喻。孔颖达《周易正义》：“趾，足也。初在体下，有如趾足之象。”“在下用壮，陵犯于物，以斯而行，凶其信矣。”孔氏认为，初九是最下一爻（“初”指初九），有如人下体之脚，用壮则不好，这是完全正确的。但训“孚”为“凶信”，则不妥了。“有孚”是心中有诚，作者认为，有诚则可改变这种因冒进而招致凶险的状况。“征凶”联系“壮于趾”看，正是反对冒进。从大壮卦看，心中有诚，是用柔与无为的条件。

《周易》中往往称心中有诚为“有孚”，益卦九五爻辞说：

“有孚惠心，勿问元吉。有孚惠我德。”这条爻辞，突出了孚与心与物的关系。但历来注说不一。程颐《易传》说：“中心至诚，在惠益于物，其至善大吉，不问可知。”程说从诚直接达于物，未提诚与心的关系，显然不合爻辞原义。今人宋祚胤说：“上天有孚，用孚赋予我们的心，使我们也有孚，这不用问是十分吉利的。上天用孚赋予我们，使我们具有美好的品德。”（《周易译注与辨义》）并认为这几句话是从《尚书·高宗彤日》“天既孚命正厥德”衍化而来，认为是上天用孚赋予心，此论当然可备一说。但增加“天命”为主体，毕竟不够妥帖。从爻辞的全句来看，有孚也就是诚既惠施于心又进一步惠施于德，是一种由内及外的作用，而心正是其作用的中介。心是中国文化中一个根本性的概念，作为一个人在实践中立身的根本它又最难把握。孔子说：“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡。惟心之谓与？”（《孟子·告子上》引）《周易》作者已认识到此点，他主张应让诚充盈于心，由此而体现贯彻到其德行上。《说文》：“德，外得于人，内得于己也。”许叔重正是从内外转化的角度疏释“德”的含义。这样，《周易》作者以诚作为道德转化的内容，将外在的经验主义的道德，转化为内在的自发性的道德，且以心作为转折的关键，由此再发而向外，体现在其德行上。这种向内心沉潜转化的功夫，实际上是一种理性内省，心灵修养的功夫，它在追求中不断向上，提高自己的生命境界。《周易》以孚（诚）为标的所开拓的心灵修养理性内省的思想，为先秦儒家所继承，影响至巨至远。益卦上九爻辞说“立心勿恒，凶”则是从反面强调了诚必须恒久地立于心，不可稍有松懈。在这方面，乾卦九三爻辞说，“君

子终日乾乾，夕惕若”，要朝夕从之，时时警惕。恒卦九三爻辞说“不恒其德，或承之羞”，是强调以诚立心而化于德上，要经常地保持，否则将蒙受羞耻。这条爻辞且为孔子所引用^①，直接对孔子的思想产生了影响（见《论语·子路》）。以上这些，都说明《周易》的作者在强调心灵修养的持久与勤勉。

我们说《周易》作者以诚充盈于心是强调内在的修养，是主体理性的呈现。首先，作者对实践主体的自身强调理性的研究与反省，因此，《周易》中特设观卦。从卦名看，观就是观察、研究的意思^②。从卦象看，䷓上巽下坤，巽为风坤为地，“风行地上”（《象传》），似风吹过地面，荡去其尘埃及不好的东西，这正是反观自身，修养持练的结果。上巽喻臣，下坤喻君，以上下卦看，是臣助益君去其疵污与毛病。所以，上巽主爻六四爻辞说“观国之光，利用宾于王”，意谓：能看到天下国家之光明，并以在君王那里做宾客而得到好处。说明臣助王兴善除弊，君王待之以宾客之礼，以助成中兴之业。这是由于重视理性反省而达到政治上君臣交融，在互相提高人生境界的努力中求得一致。从下坤来看，初六爻辞说“童观，小人无咎，君子吝”，是说像小孩子那样看问题，非君子之道。六二爻辞说“闚观，利女贞”，闚即窥，胡炳文曰：“窥观是所见者小，不见全体也。”如此是只合闺中女子之眼光，显然不合为政者中正全面的眼光。六三爻辞说：“观我生，进退。”《象传》说：“观我生进退，未失道也。”这是说，从我的一

① 《论语·子路》：“子曰：‘南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫！不恒其德，或承之羞。’子曰‘不占而已矣。’”

② 高亨《周易大传今注》：“观，卦名，看也，察也。”李镜池《周易通义》：“观，观察。谈政治上如何观察和观察什么。”

生来考察，然后再决定进还是退。程颐说“观其所生，而随宜进退”（《易传》），这是从生命的过程中，进行理性的反省，然后再落实到实践行为中。上巽的九五爻辞说“观我生”，上九爻辞说“观其生”，是人我均在考察之列，都要进行理性的反省，且两条爻辞都说“君子无咎”，作者进行了充分的肯定。在爻辞中这种从生命的历程中进行的考察，作者强调反省者的理性应居于以诚为根本的严肃的立场上。卦辞用比喻进行了概括：“盥而不荐，有孚颙若。”盥，是祭祀前的洁手洗濯；荐，《释诂》：“荐，进也。”是祭祀时进献酒食^①。颙，孔颖达《周易正义》：“颙是严正之貌，若为语辞。”全句意谓：手已洗得洁净了，可以祭祀了，却没有进献酒食的行动，但因心中有诚，呈现出严正的样子。这虽是比喻，但从此条爻辞中我们可以看出：作者以诚为理性反省的出发点与归宿，由此也淡化了祭祀的功效和对神相信的程度，其重点是放在对人生实践与自身理性的考察上。

这种以诚惠心的理性精神，首先体现在净化人的精神与心灵上。丰卦六二爻辞：“丰其蔀，日中见斗，往得疑疾，有孚发若，吉。”《彖传》：“丰，大也。”此处作使动用法，指加大。蔀，草席子。斗，指北斗星。疑疾，精神错乱多疑之病^②。发，《广雅释诂》：“发，去也。”去除的意思。若，《周易》中常用为语尾助词。本句意谓：把草席子加大，以至覆盖宽广，简直昏天黑地，中午看见了北斗星，这样发展下去人就要得惑

① 荐：朱熹《周易本义》：“奉酒食以祭也。”王夫之《周易内传》：“已奠爵而后荐俎，献之余也。”

② 高亨《周易古经今注》：“疑疾者，精神错乱多惊多疑之疾也。”

疑之病，精神错乱，但只要内心有诚，疑疾自会消除，这仍然是吉利的。“日中见斗”形容王业衰落，形势昏暗，是以诚祛病的外部要求；精神昏乱，形容君王的主观状态，但只要以诚养心，问题均可解决。程颐注：“苟诚意能动，则虽昏蒙可开也，虽柔弱可辅也，虽不正可正也。”（《易传》）这是顺着王弼注“有孚可以发其志，不困于暗，故获吉也”而来。这些都是深得爻辞之旨。这是从否定方面强调以诚养心纯净精神的作用。从正面由诚而使精神得到发舒，因而互助互益达到和悦融洽境界的，《周易》中由兑卦来作集中的体现。

兑䷹（上兑下兑）卦辞：亨，利贞。

初九 和兑，吉。

九二 孚兑，吉，悔亡。

六三 来兑，凶。

九四 商兑未宁，介疾有喜。

九五 孚于剥，有厉。

上六 引兑。

卦名为“兑”，《彖传》说：“兑，说也。”说就是悦，精神愉悦之悦。后代注家均从此说，几无疑义。再从卦象看，兑为泽，孔颖达说：“泽以润生万物，万物皆说（悦）。”（《周易正义》）卦象以此来比喻君臣互相怡悦之义。朱熹说，“两泽相丽，互相滋益”（《周易本义》），是说上下两个泽互相连属（丽），因而互相滋润，以此比喻君臣互益而达怡悦之境。初九说“和兑”。和，来知德曰：“和与《中庸》‘发而皆中节谓之’同。”是经过调节而恰到好处，无所偏私。如此相互怡悦，自然吉利。九二爻辞说“孚兑”，《易传》说：“孚信内充，虽比

小人，自守不失。”相互愉悦要一本于内心之诚，如此不但吉利，而且任何悔恨也没有了。作者把心中之诚作为精神上互相愉悦的首要条件，以此作为君臣关系的根基，反映了作者从修身的道德立场追求理想政治的热情。所以九五爻辞说“孚于剥，有厉”，内心之诚受到损害（剥），就有很大的危险。六三爻辞说“来兑，凶”，走过来就要求互相愉悦，这是凶险的。王弼注：“非正而求说（悦），邪佞者也。”程颐《易传》：“枉己非道，就以求说（悦），所以凶也。”认为不合正道的愉悦，所以凶险。看到了爻辞之义。联系初九、九二两爻来看，关键是排斥了这两爻所要求的条件。宋祚胤说：“所谓走过来就相愉悦，乃指既非发而中节，又非一本于诚，只是为了取容悦于对方。”（《周易译注与辨义》）所以，一方面作者深知精神上互相愉悦贯通的意义重大，九四爻辞说“尽管有关如何愉悦尚在商量之中（商兑未宁），但已像大病霍然而愈了（介疾有喜）”，因为这是从隔膜乃至对立的心理状态走向贯通融洽而愉悦的状态；但在另一方面作者更是强调唯有以诚为本，上下以诚相待，才能达到目的。上六爻辞说“引兑”，引，长，永远之意。如此才能永远相互愉悦，这也是王朝大业复兴的思想基础。因而卦辞以“合于正道而吉利，复兴大业亨通”（亨，利贞）来概括，将诚（孚）提到决定性的位置上。由上，以诚立于心，不仅从己身而言，疑疾可去，纯洁精神，而且可以打通君臣之间心理隔阂，以诚化人，达到精神上互相滋养，相互愉悦的境界。

诚就是真实，《周易》作者既然以诚充实内心，进行反省，表现出来必然就是理性的精神。从作者所处的时代而言，这

种精神首先就体现在对鬼神的疏远以及对迷信的逐步摆脱。萃卦六二爻辞说，“引吉，无咎，孚乃利用禴”；紧接萃卦是升卦，升卦九二爻辞说，“孚乃利用禴，无咎”。引，长，永远。为什么“孚乃利用禴”就永远吉利而没有问题（无咎）呢？禴，从示，祭祀的一种。古人祭祀，既是与鬼神通信息，更是希望得到鬼的庇佑，所以讲究祭祀的厚薄，禴正是一种薄祭。《白虎通·宗庙篇》：“夏曰禴者，麦熟进之。”认为禴是一种夏天的祭礼，是用刚成熟的麦子作祭品来进献的。《尔雅》孙注：“禴，薄也，夏时百谷未登，可荐者薄也。”这是说秋天秋熟之前，荐神的祭品只能是薄的。证之以《周易》本身，既济卦九五爻辞说，“东邻杀牛，不如西邻之禴祭”，也说明禴祭是一种不用大牲只用菜饭之类的薄祭。“孚乃利用禴”，是说只要心中有诚，即使是薄祭，也没有坏处。在诚的面前，祭祀已无需有厚薄之分，都会有好的结果。在诚的理性精神照耀下，鬼神的作用被淡化了。孔子说：“祭如在，祭神如神在。”（《论语·八佾》）用一个“如”字，实质上也是消解了鬼神的存在。既然承认鬼神的存在，又何必要说“如在”呢？另一方面，“如在”也旨在说明祭者的心念至诚。这是孔子对《周易》“孚乃利用禴”意识的继承与发展。先秦儒学这种淡化鬼神的观念，奠定了我们这个民族的理性精神，就其渊源而言，《周易》实据有重要的位置。由这种淡化鬼神的观念，进一步就可以逐步地摆脱鬼神。因为心念至诚，是表明主观对客观进行反省而内化于心，在其过程中自然没有鬼神的位置。这从主张政治改革的革卦中可以看得很清楚。

革卦是离下兑上，䷰，卦名为革，是变更、改革之意。从

卦象看，上兑为泽为水，下离为火，是水在火之上。王弼注：“火欲上而泽欲下，水火相成而后生变者也。”是说通过这种水火的互相作用，发生了变化，所以叫作“革”。在这种重大政治改革时期，作者不信天命不信鬼神，认为改革的基础是改革者的心念至诚，不可只搞表面的改革。革卦是以下离为主，九四爻辞说“悔亡，有孚，改命吉”，是说悔恨可以消失，因为心中有诚，改变过去不合适的命令，也是吉利的。程颐说：“革之既当，惟在处之以诚。”（《易传》）此言深得革卦之义。九五爻辞说：“大人虎变，未占有孚。”“大人”，指改革图新的君王。“虎变”当然是比喻。《象传》说：“大人虎变，其文炳也。”孔颖达疏：“以大人之德，为革之主，损益前王，创制立法，有文章之美，焕然可观，有似虎变，其文彪炳，不劳占决，信德自著。”（《周易正义》）此说基本正确，似嫌不够精当。虎变是比喻君王通过改革而生气勃勃，像美丽的老虎色彩斑斓。这是对君王的形象刻画，如果像孔氏所云仅仅指法制文章之美，实有损爻辞之旨。此外，此爻两句其内涵实是因果关系，君王之所以如此生气勃勃，实因心念至诚，惟有诚才有改革的成功。心中之诚乃是改革成功的首要条件，所以革卦上六爻辞说“小人革面，征凶，居贞吉”，小人只知做表面文章，是只“革面”而不“洗心”，这样发展下去就凶险（征凶），唯有走诚心诚意改革的正道才吉利（居贞吉）。就在作者强调改革成功一本于诚之时，作者强调“未占有孚”。孔颖达疏为“不劳占决，信德自著”，十分正确。信就是诚。占筮是通过一定的形式与鬼神通话，领受其旨意。作者认为心中有诚，就没必要去占筮。实质上是从理性的角度破除了原始的人神沟

遁的形式，从而否定了鬼神，这也是强调以诚惠心，进行理性内省的必然结果。从《周易大传》到王弼而下，大都在从理性的角度努力去探索《周易》的本义，即使是认为《易》为占筮之书的朱熹，也因为他是真的相信鬼神与占筮（参见第一章第四节），与后人以理性认定《周易》为占筮之书性质并不相同。但朱氏《周易本义》影响甚大，以至今人释《易》，往往仍是以筮书视之。如高亨释此爻为：“大人之政威猛如虎，是以筮遇此爻者，在未筮之前已有罚（高氏破孚为罚）加于其身。”（《周易古经今注》）这样解释，不仅消解了原作的理性精神，而且《易》作者明明说“未占有孚”，表明他是不相信占筮的，后人却强以《周易》为筮书，以《周易》一书为迷信之集大成者，岂不令《周易》作者在九泉之下齿冷而心寒。

“孚”的作用，在《周易》作者看来，是“惠于心”而后再“惠于德”，由心之充满了诚，再作用于客观，从而在复兴西周大业的政治实践中起着决定性的作用。这正是君王一方面以诚成己，且长久地保持之，从而充实内心和完成自己的人格；另一方面也由此而成物，外治于天下。如此，作者以诚作为“本体理性”，贯通于实践之中，从而沟通了心与物的联系。大有卦(䷍)，上离下乾，离为火为日，乾为天，卦象是“火在天上”（《象传》），如日在天，临照万物，天下皆沐浴在此光芒之中，自是“靡所不纳”（王弼注），所以卦名大有，意为一切皆有，以此比喻君王的德行与业绩。六五爻辞说：“厥孚交如，威如，吉。”交如，交织而成的样子；威如，威严的样子。此爻是君王以丰盈之诚临天下，威严肃穆，一切吉利。如此发而向外，外治于天下。所以王弼注：“信（诚）以发志，故

其孚交如也。夫不私于物，物亦公焉；不疑于物，物亦诚焉。既公且诚，何难何备？”这样，作者以诚为发端，走上了由心到物的历程。

《周易》第廿九卦是坎卦，卦名又称为习坎（䷜）。《说文》：“坎，小阱也。”《说卦传》：“坎者，陷也。”坎，就是陷阱。卦辞说：“有孚维心，亨，行有尚。”在《周易》八个自重卦中，为什么唯独坎卦前加“习”字呢？孔颖达《周易正义》说：“习有二义：一者，习，重也，谓上下俱坎，是重叠有险，乃成险之用；一者，人之行险，先须使习其事，乃可得通，故云习也。”从《彖传》“习坎，重险也”和证之以卦爻辞内容来看，习乃重叠之意。习坎，就是重重的险阻。当作者将眼光由内向外，投向客观世界时，他立即发现复兴大业的艰难与危险，而这也正是以诚惠心外化于物的时代的考验。宋祚胤说：“作者认为‘孚’是排除险难使事业成功的关键，形势越险恶，越能显示出‘孚’的作用，所以就把‘习’加在坎的前面。”（《周易译注与辨义》）此论深得作者设坎卦的用心。卦辞说，尽管险阻重重，但只要心里有孚，就会事业亨通，只要行动就会取得成就（行有尚）。心中有诚，则所往就会成功，“行有尚”是作者对以诚化物，诚作用于客观的功能的抽象概括。程颐说：“维其心诚一，故能亨通”，“行有尚，谓以诚一而行，则能出险，有可嘉尚，谓有功也。”（《易传》）这都说得很正确。因此在坎卦中尽管爻辞有凶险之意，但结果都会为卦辞中的“孚”（诚）所化解。这是我们读坎卦时所应注意的。

如果说“有孚维心，行有尚”还是抽象地肯定“孚”的外化的作用，那么在贯通于实践具体地应验方面，作者认为，既

可以“孚”(诚)化人，以“孚”成事，促进政治改革和王朝大业的复兴，又可以“孚”化物，将心物统为一体，而视宇宙为一情感世界。从而愈益突出“孚”的作用。

从以诚化人方面看，解卦卦象是上震下坎(䷧)，震为雷坎为水，雷腾飞于水面之上，从水的压迫下得到了解脱，比喻君王从武人的压抑下得到了解脱。卦名为解，孔颖达说：“解者，险难解释，物情舒缓，故为解也。”(《周易正义》)这是顺着《序卦传》“解者，缓也”和王弼注“解之时大矣哉，无所而不释也”所作的疏释。总之，综合卦象与卦名来看，解卦说的就是从某种险难中解脱出来。从卦象看，上震是全卦的主体，下坎仅是条件。上震主爻九四爻辞说：“解而拇，朋至斯孚。”《周易正义》：“而：汝也；拇：足大指也。”九四因是上震最下一爻，所以以足之拇指的解脱为喻，比喻君王所受的束缚逐步地得到解脱，但这种解脱是有条件的，即“朋至斯孚”。程颐说：“君子之朋来至而诚合矣。”(《易传》)君臣之真正相合融洽，需以心中之诚相合。作者所追求的君臣关系不仅仅是外在的政治上的相安，而是以诚相合如朋友一般。这是以道德的内化，发而向外，去消解政治上权术的运用与人际上的对立。《象传》说“解而拇，未当位也”，取“爻位说”的方法，认为九四阳爻占据偶数之位(四为偶数之位，而阳爻应在奇数位上才当位，这是爻位说观点)，所以是“未当位”，王注孔疏均沿此说作解释，实有失本爻之旨。至于高亨破“拇”为“网”，破“孚”为“罚”，认为是朋友来解汝网而罚之(见《周易古经今注》)，牵扯之远，已与解卦之旨毫不相干了。作者认为，君臣之以诚相合，在这方面对君王提出更高要求，若臣民缺乏

诚，君王责任尤其重大，更应以诚化人。六五爻辞说：“君子维有解，吉，有孚于小人。”维，语助词。关于这条爻辞，丁寿昌发挥郑汝谐的说法，解得最好：“盖朋至斯孚者，君子信之也；有孚于小人者，小人亦信之也。君子信，故乐于为善；小人信，故化而不为恶。往往国家有举错而小人未革心者，未信之也。信，则枉者直而不仁者远矣。”（《读易会通》）信，必然以诚为基础，故信即诚。丁氏之说，联系九四爻辞，将君王以诚化人的范围，由君子而至小人，则天下无不可被化之人。此论深合作者解卦之旨，君王最后的解脱已不仅仅是去除束缚自己的条件，而是要“为政以德”（《论语·为政》），以诚服人了。我们前面讨论过临卦，临卦是指“临民”之临，是说君王治理人民。临卦是“泽上有地”（《象传》），（䷒），上坤是说君王对人民的治理，下兑是说人民如何去对待君王的治理。下兑六三爻辞说“甘临，无攸利。既忧之，无咎”。“甘”为意动用法，甘临，以这种治理为满足，如果这样，则不好（无攸利），应该为了君王的治理而担忧，图谋改进，这样才没有问题。这正是德政下君民图谋共进的理想境界，也是解卦所说君王以诚化民的具体体现。临卦上坤三条爻辞要求君王应到人民当中去治理（至临），要运用智慧去治理（知临），更应采取敦厚诚实的态度去治理（敦临），这样才是伟大的君王应做之事（六五爻辞：“大君之宜，吉”），如此自然是吉利的。临卦卦辞说“至于八月有凶”，是说君王统治如果似八月的骄阳（周历八月相当于夏历六月）烤炙人民，则必定凶险无比。这是以夏日酷热比喻暴政之酷，也是从反面肯定了君王应以诚化人，实施德政应如春风细雨，化育万物。

以诚化人，从专谈君臣关系的比卦来看，最为清楚。卦名比，比是指人与人亲近、亲附的关系。程颐《易传》：“比，亲辅也。人之类必相亲辅，然后能安。”从卦象看，坤下坎上（䷇），坤为地坎为水，水在地上流，融洽无间，比喻君臣关系的亲密无间。所以《象传》说：“地中有水，比，先王以建万国，亲诸侯。”卦辞说：“吉。原，筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。”原，推究其本原；筮，判断其情况。程颐说：“推原占决其可比者而比之；筮谓占决卜度，非谓以蓍龟也。”这种解释充满了理性精神，非常正确。程氏已看出，即使《周易》中有“筮”字，也不是指占筮，而是“判断”之意。联系我们在前文所言革卦九五爻辞“大人虎变，未占有孚”，以诚的理性消解了占筮，《周易》作者不相信占筮则更为清楚了。不宁方，高亨说：“不宁方谓不安静之邦，即好为乱之邦也。”（《周易古经今注》）卦辞意谓：中兴大业是吉利的。对于为乱之诸侯，需推究其原因，判断其情况，再发扬永远（有诚）正确的品德（元永贞），就没有问题。如此则为乱之邦都将来朝，后至者就凶险了。这个正确的亲比之道，在作者看来，就是亲比者心中要有诚。从上下卦看，下坤是亲比的主体，是陈述的主要对象。初六爻辞说：“有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有它吉。”有孚盈缶，孚充满了一罐子，比喻心中之诚的丰盈充沛。程颐说：“诚信充实于内，若物之盈满于缶也。”（《易传》）爻辞谓：君王心中有诚去亲比臣下，则没有问题。如果心中充满了诚像瓦罐子装满了食物一样，结果还会有其它的好处。“终来有它吉”，表示因心中充满了诚，则从时间上而言，其它好处将源源而来，“则物终来无衰竭也”（王弼注）。

下坤的主爻是六二爻辞，该爻说：“比之自内，贞吉。”程颐《易传》：“自内，谓由己也。”一方面强调君王应主动去亲比臣下，另一方面更是强调亲比的根本在于内心之诚，由此方合于正道而吉利（贞吉）。六三爻辞说：“比之匪人。”匪人，非其人，即不该亲比的人也应该与之亲比。这是说应以心中之诚，感化那些犯上的逆臣。这样将以诚化人的范围扩大到了极限。关于这条爻辞，《象传》说：“比之匪人，不亦伤乎？”认为弄错了亲比的对象，自己受到了伤害。以后注家多认为是凶爻，孔颖达疏为“所欲亲比，皆非其亲，是以悲伤也”（《周易正义》），程颐说“比于匪人，其失可知”（《易传》），王肃本竟直接在本爻加了“凶”字。这些看法都是对本卦以诚化人的作用估量不足。本卦下坤三爻初六是强调诚之重要，六二主爻强调内心之诚为根本，六三一爻是强调诚之功能，连“匪人”皆可化为同类，三者各有侧重，将六三一爻断为凶爻，当然就不合卦义了。上坎三爻是作者认为臣下要与君王亲比，所以上六爻辞“比之无首，凶”，即臣之归顺君王，如果没有带头的，那就凶险了。强调要有积极的态度与实际的行动。从比卦来看，《周易》作者在以诚处理君臣关系时，更是侧重于君王以诚化人，宽容为怀，如此才能得到臣民信服，中兴大业才有复兴的可能。这种对为政者内在的道德要求，实是具有积极的意义，而且产生了深远的影响。

《周易》作者要求君王以己之诚去化人，从而施行德政，进一步就是以诚行事。讨论政治改革的革卦说，“悔亡，有孚，改命吉。”王弼注：“见信以改命，则物安而无违。”改变旧制的命令，唯有下命令的君王心中有诚，才能为人所信，从而保

持安宁使改革得以顺利进行。无诚则不可能有除旧布新的改革。再如表达政治理想的井卦，将西周王朝比作亟待疏浚的旧井，如何才能水冽泉寒，政治清明呢？上六爻辞说：“井收勿幕，有孚元吉。”幕乃盖井之布^①，比喻王朝不可遮盖过于严实，应有所开放，关键是君王心中充满了诚，自然会一切吉利，这样似井冽泉寒（九五爻辞）的清明政治就一定会实现。由上，诚实际上已成为君王实践政治改革与追求政治理想的关键条件。政治改革从实践方法上而言，不过是增益与减损，《周易》第四十一卦为损卦，第四十二卦为益卦，在增益与减损中都离不开心中之诚。由于在损与益之中要进行调节，即该损则损，该益则益，进而是损中有益，益中有损，于是作者将诚的运用上升到一个新的高度。

损卦卦象是兑下艮上(䷨)，兑为泽艮为山，好似泽在激荡着山，进而损抑着山，比喻谏臣要去除或减损掉君王身上的毛病。程颐说：“损，减损也。凡损抑其过以就义理，皆损之道也。”（《易传》）这样解释损卦之旨是很正确的。那么“损之道”的具体含义究竟是什么呢？卦辞说：“有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往。曷之用？二簋可用享。”曷同何；之，语助词。曷之用，即何用，用何，就是用什么。簋，圆形竹制饮食器。享，祭祀。损卦之义，阐发之精当首推王弼注。关于卦辞，王弼说：“为损而可以获吉，其唯有孚（诚）乎！损而有孚（诚），则元吉，无咎，而可正（贞），利有攸往矣。”“曷之用，言何用丰为也。二簋，质薄之器也。行损以信（诚），

^① 李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“幕，盖也。”又引干宝曰：“幕，覆也。”

虽二簋可用享。”卦辞的含义，实是强调突出“孚”的作用，减损之道在于心中有诚，如此则发展下去自会吉利；因为心中之诚，下通于人而上“通”于神，所以祭祀只需薄祭而毋需丰厚。这是以反省达至诚的理性精神淡化了鬼神的作用。“二簋可用享”不过是“孚乃利用禴”（萃卦六二爻辞）的另一种提法而已。损卦卦辞将减省之道的根本立在于心中有诚这一点上。如果不以诚相对待，则谏劝者和被谏者只会处于完全对立的关系上。从上下卦关系来看，下兑应是主卦。初九爻辞说：“已事遄往，无咎，酌损之。”已，竟，完。已事，结束事情。遄，速也。这是强调臣谏君的急迫性与方法的重要。“若事已不往，则为傲慢”（《周易正义》）。意谓：事一完要赶快去，没有坏处，对于君王的贬损要斟酌方法，适当施行。九二爻辞说：“利贞。征凶，弗损益之。”这是说为臣者要走合于以诚谏君的正道，才能得利（利贞）。如果只知一味顺上不知谏劝（弗损益之），则发展下去就凶险了。程颐说：“世之愚者，有虽无邪心而唯知竭力顺上为忠者，盖不知‘弗损益之’之义也。”此说结合对君臣关系的体验而立论，深得该爻之旨与《周易》作者设损卦的用心。这是从反面强调为臣者不能一味顺上，唯有谏劝损抑之道才合为臣者之正道。下兑主爻说：“三人行则损一人，一人行则得其友。”由此，作者将以诚为本的“损之道”上升到一个新的理论高度。损绝非是简单一味地减损，此处以人际关系作比喻，多则宜损，所以说“三人行则损一人”；少则宜益，所以说“一人行则得其友”。即该损则损，损中有益，也就是要视情况而进行调节，从而走上了以诚为损的“中行”之道。程颐说：“损者，损有余也！益者，益不足也。”

《易传》也是探到了其中的精微。损卦的上艮是就君王自身对损道的认识而言，所以说是“损其疾，使遄有喜”（六四爻辞），如同去除疾病一样，尽快会好起来；去除毛病正是增加了君王的好处，所以受到损减实质上像得到了最珍贵的礼物（六五爻辞言“或益之十朋之龟，弗克违，元吉”）。换句话说，损乃是去其毛病，实是增加了美好的东西，也就是损中有益了。上艮主爻上九爻辞说：“弗损益之，无咎，贞吉，利有攸往，得臣无家。”《象传》说：“弗损益之，大得志也。”上艮之受损发展到上九，实是至于极限，所以是“弗损益之”。丁寿昌《读易会通》引王肃曰：“处损之极，损极则益。”实际上，损是去除毛病，最大的损也就是最大的益。所以说发展下去就有好处（利有攸往），一切吉利。“得臣无家”是说，经过损抑的君王去除了毛病，焕然一新，人心归服，所以叫“得臣”；“无家”谓君王为天下之君，不自利于己。李光地说：“得臣无家则又极言弗损之规模与夫获益之气象”，“自其得益之量而言之，莫匪王臣而不视为私属……王道之至也。”这是说，君王因行损道而获得最大的增益，且以天下为公，所以称“无家”。这当然是《周易》作者的政治理想。总结损卦，我们看出，卦辞以“有孚，元吉”说明任何以革除旧制损抑君王的政治改革，必须以诚为根本。这种损抑在方法上的极致就是应损其所当损，且是损中有益，这在益卦就称为“中行”了。

益就是增益，卦象是(䷩)上巽下震，巽为风震为雷，雷得风之助益，自然更加轰轰烈烈。下震是全卦的主体，上巽是条件。由于得风之助益的条件，以雷为喻的君王，就会克服困难而具有美好的前途。所以卦辞说“利有攸往，利涉大川”。

下震的主爻突出了卦辞的内容：“利用为大作，元吉，无咎。”用，以。为大作，干大事业。孔颖达《周易正义》：“大作，谓兴作大事也。”是说君王凭着贤臣的助益可以干一番大事业而得到好处，当然是非常吉利而没有坏处。六二爻辞说，“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于帝，吉。”益之十朋之龟，比喻贤臣之助益，好似助之以珍贵的神龟，君王也以此永合正道得到上帝的助佑。“王”的出现，说明损卦与益卦的主旨讨论的是君王之事。六三爻辞说：“益之，用凶事，无咎。有孚，中行，告公用圭。”用，以，有，《孟子》赵岐注：“以，有也。”公，大臣。王弼注：“公者，臣之极也。凡事足以施天下则称王，次天下之大者则称公。”圭，美玉，君臣通达诚意的信物。《说文》：“圭，瑞玉也。”关于这条爻辞，程颐解释得比较清楚：“虽当凶难，以义在可为，然必有其孚诚而所为合于中道，则诚意通于上，而上信与之矣。”“虽有诚意而所为不合中行，亦不可也。”“有凶事，无咎”是说再大的凶险结果都没有问题，其条件就是君王在接受贤臣的助益时，心中具备诚意而所为要合于中道。由此就可以达到君臣上下恪守信礼，和衷共进的境界。这个条件不仅是对君王的要求，臣下在帮助君王时更应时时恪守，不可丝毫怠忽。所以益卦九五爻辞说：“有孚惠心，勿问元吉。有孚惠我德。”心中充满了诚，进而贯注于行动上（惠我德），这样自然不用问而十分吉利。益卦之上巽为臣助益君王，如果臣下心中之诚不能长久地保持，丧失了诚则必然有违助益之道，那就不是助益而是打击了，下场就凶险，所以上九爻辞说：“莫益之，或击之，立心勿恒，凶。”九五是从正面，上九是从反面，强调了诚之重

要。而这些均要纳入“中行”之道。六四主爻说：“中行，告公从，利用为依迁国。”“中行”就是内心有孚而合于中道；“依迁国”，依靠迁都的国家。这是说，因心中有诚而行为合于中道的君王，告诉大臣们跟随着他，要以贤臣的诸侯国为依靠而进行迁都，因而得到好处。在政治实践方面，以心中之诚而合于中道的理论在这里可谓发挥到了极致。因为《周易》的作者已经预见到周室将有东迁，如此才是君王摆脱困境的一条出路。而这些重大的措施，都立在心诚的基础之上。

在《周易》作者看来，诚的产生首先出自实践者的虔敬之心，进一步沉潜下去而达到境界。但这并非是虚玄的冥想，诚的指向与外化的对象是客观，它既是主观的修养功夫，又是心的“本体大用”，将主客与心物融为一体，组成一情感世界。《易》中第六十一卦是中孚卦，中孚就是心中充满了孚，由此而转化为外在的客观存在。卦象是上巽下兑䷼，巽为风，兑为泽。孔颖达《周易正义》：“风行泽上，无所不周，其犹信之被物，无所不至。故曰‘泽上有风，中孚’。”这是就卦象与卦名“中孚”的关系而言。诚是信的基础，诚之被物，所过者化。《朱子语类》问“中孚”“孚”字与“信”字恐亦有别，伊川曰：“存于中为孚，见于事为信。”^①从实践者而言，心中无诚，行动上自然不会为人所信。卦辞说：“（中孚）豚鱼吉。利涉大川，利贞。”豚鱼，一种说法如王弼注：“鱼者虫之隐者也；豚者兽之贱者也。”认为是鱼与豚两种动物，以后孔疏等俱从王说；还有一种说法是认为豚鱼就是河豚、江豚，江河中常可见到。宋

① 转引自李光地《周易折中》中孚卦注。

祚胤认为以后说为好，并引吴澄《易纂言》所说，“如此取象，尤与风泽之象协”，河豚或江豚正是活动在江泽之中，与作者以风泽卦象为中孚卦十分吻合。为什么“豚鱼吉”呢？吴敬斋说：“豚鱼吉，盖信（诚）及豚鱼者之吉，非豚鱼吉也。故不可以‘豚鱼吉’三字为句，当以‘中孚豚鱼’为读。”此说具体而准确。《彖传》说“信及豚鱼也”，正是将卦名“中孚”包含在卦辞之内进行传释，十分正确。那么，该如何理解“信（孚）”及“豚鱼”呢？孔颖达说：“内有诚信，则虽幽隐之物，信皆及矣。既有诚信，光被万物。”（《周易正义》）程颐说：“孚信能感于豚鱼，则无不至矣，所以吉也。”这些解释都十分正确。能看到以诚化物，无所不至，说明作者以豚鱼为例，不过是随便举出一物，意在强调由于“笃信发乎其中”（王弼注），发而向外，达到上下交融于诚的境界。历代有些注家纠缠于豚鱼的解释，说明他们还不理解王弼在《明象》篇所言“得意而忘言”的读《易》方法。《周易》作者著书的目的在于挽救衰颓的王朝政治，把以诚化物的理论，规范到政治的范畴，作者的追求就是以道德内化为根柢，发而向外，给功利性的争夺性的政治加以道德化的改造，从而达到上下以诚相待的和谐的境界。下兑反映的是为诚（孚）所化之物，上巽是比喻诚（孚）的主体情况，如此才“泽上有风”，“犹信之被物。”初九爻辞说：“虞吉，有它不燕。”虞，安也；燕，程颐《易传》：“安裕也。”意谓：安于以诚化物，接受它，才吉利，如果走上其它邪路，那就不得安宁了。强调“诚”是处理现实政治唯一可行的方法。九二爻辞说：“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”阴，即荫；爵，古代酒杯，状类于雀（爵），此处代指酒。靡，孔

颖达《周易正义》：“散也。”老鹤鸣而其子和之，我有美酒与尔等共饮之。君臣和谐如畅饮美酒，亦如白鹤和鸣，正是以孚（诚）化物的至境。六三爻辞说，“得敌：或鼓，或罢（疲），或泣，或歌。”这是强调诚在实践中的作用，犹如战胜了敌人，胜利者激动不已，有各种情绪的表现，说明是克服了巨大的困难所取得的胜利，也是卦辞“利涉大川”的体现。坎卦卦辞说“有孚维心，亨，行有尚”，井卦上六说“有孚元吉”，联系起来看，中孚六三爻辞不过是具体的体现罢了。体现“孚”之主体的上巽九五爻辞明确地说：“有孚挛如，无咎。”《周易正义》：“挛如者，相牵系不绝之名也。”心中之诚是丰盈而绵绵不绝的，之所以能如此，正是由外而入内不断反省的结果。作者强调诚，目的是使政治道德化，达到上下诚信的地步。对此，程颐是有所领悟的，他说：“人君之道，当以至诚感通天下，使天下之心信之，固结如拘挛然，则为无咎也。”（《易传》）虽然程颐对“挛如”有不同的解释，认为是“固结”之意，但充分肯定了“孚”在政治中的作用与重大意义。“中孚”卦以诚化及豚鱼，追求的是以诚化万物，这个诚是经过反省发而向外的，由此形成了物我不分的情感世界。这就将一般的“孚”的作用引向了形而上的领域。

从以上所引诸卦来看，《周易》作者肯定了“孚”的作用是无可置疑的了。明确地说，有孚，即以诚待物，则无往而不利；无孚即无诚则终将祸乱自身。随卦九五说“孚于嘉，吉”，强调诚受到嘉许，才是吉利的。《周易》第二十五卦是无妄卦（䷘），从卦象看，上乾下震，雷在天的环境下运行，再真实不过了。所以无妄就是真实，体现于心即是至诚。所以程颐

说：“无妄者至诚也；至诚者天之道也。”（《易传》）作者在卦辞中从正反面进行了论述。卦辞说：“元亨，利贞。其匪正有眚，不利有攸往。”合于至诚之正道，则有好处（利贞），而事业亨通（元亨）；如果不合至诚之正道（其匪正），则有灾难（有眚），所往就不利。所以初九说“无妄，往吉”，内心至诚，所往则吉利，这是就外在功利而言。九五说：“无妄之疾，勿药有喜。”有喜，指有好结果。心怀至诚的人，即使生了病，不吃药也会痊愈，这是就主观修持方面而言。从反面看，如果不用诚，萃卦初六爻辞说“有孚不终，乃乱乃萃”。《彖传》：“萃，聚也。”不能慎重如始地用诚，则祸乱聚于身了。

如前述，诚作为实践主体的理性精神，淡化了商周以来的鬼神观念。睽卦上九爻辞说“睽孤，见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说（脱）之弧，匪寇，婚媾，往遇雨则吉。”这是说，君王在睽违孤独之际，好像看到一只涂满了泥的猪，又好似看见一辆车上装满了鬼。于是张弓射之，又放下了弓，原来不是妖寇之类，而是如同有婚姻关系的亲戚，这样一会儿以后碰上下雨就吉利了。这里将鬼与泥猪并举，用来刻画处于睽独之际君王的精神形象，比喻他精神几近错乱，以至将来助益他的亲近之人视为鬼怪，这正说明《周易》作者不相信鬼的存在，认为鬼神只不过是人们精神处于颠倒错乱的情况下虚幻的产物。所以睽卦九四爻辞说，“睽孤，遇元夫，交孚，厉，无咎”，君王在睽孤之际，遇上了大夫^①，但只要君臣互相以诚相待，虽有困难危险（厉），最终就没有问题。至于遇雨

^① 《周易古经今注》：“元，大也。元夫，大夫也”。

吉，比喻孤独之君能得到帮助，好似久旱逢雨一般。作者正是将君王事业的成功立在诚的理性上，与鬼神并不关涉。这正如程颐对睽卦九二爻辞“遇主于巷，无咎”（贤臣在宫中永巷之中遇上了君王，没有问题）所作的注解：“贤臣在下，竭力尽诚。”（《易传》）鉴于同样的理由，《周易》作者对殷商以来笼罩一切的上帝和天命的观念，也持淡化的观念。

关于上帝观念，益卦六二爻辞说：“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉，王用享于帝，吉。”十朋之龟，即价值百贝之龟^①。从文字上说，该爻意谓：有人用价值百贝的大宝龟来帮助益，不要推辞，这是永远正确而吉利的。王用这个大宝龟去享祭于上帝，也是吉利的。如前述，益卦是讨论贤臣对君王的助益，其卦象是震下巽上，以雷得风助来作比喻。下震是比喻受助益的君王，六三爻辞说“有孚，中行，告公用圭”，君王的行为是以己之诚与合于中道的行为接受贤臣的助益；从上巽贤臣方面来看，更是要“中行，告公从”（六四爻辞），要大臣跟着君王走上中道；要“有孚惠心”“有孚惠我德”（九五爻辞），这是内外兼修，由诚充盈于心，再由心发而向外，落实到德上，如此则“勿问元吉”（同上），有了诚，则是无条件地吉利。作者在上九又从反面作了补充：“立心勿恒，凶。”这是作者将诚提到主客统一的高度，以致无往而不利，所以卦辞说“利有攸往，利涉大川”。作者提出“王用享于帝，吉”，从字面上看，作者确实推崇上帝，但从益卦全卦内容来看，不过是作者为了凸现诚的巨大功能所具备的

① 李鼎祚《周易集解》引崔憬曰：“双贝曰朋，价值二十大贝，龟之最神贵者。”

一个条件罢了。有了诚，则“勿问元吉”，连上帝也要佑护；无诚则一切无从谈起。这正说明上帝匍伏在诚之下，以诚为代表的主体理性的精神超越了上帝天命观念。

《周易》中的乾卦是以天为龙的活动背景以及以“乾，健也”（《说卦传》）取天的刚健作用，均是比喻之义，除此以外，明确提到天的概念有四处，依设卦的顺序，它们是：

大有卦上九爻辞：“自天佑之，吉，无不利。”

大畜卦上九爻辞：“何天之衢，亨！”

明夷卦上六爻辞：“不明晦，初登于天，后入于地。”

姤卦九五爻辞：“以杞包瓜，含章，有陨自天。”

大有以天之福佑为吉利，显然是人格化的天，留待后面讨论，先看其它三条。

大畜卦的卦象是乾下艮上(䷙)，卦名大畜“乃所畜之大也”（《易传》），从卦象看，艮为山乾为天，广大的天在包容着山，以此比喻君之“畜”臣之道。卦辞说“不家食，吉”，强调为臣者不食于家，要食禄于朝廷（朱熹说），尽心奉职于朝廷。对于为臣者要认识到君道的广大，所以上九云“何天之衢，亨”。衢，李鼎祚《周易集解》引虞翻云：“四交道。”即通达无碍的大道。何即荷，何天之衢与何天之休，何天之宠用辞是一样的^①，意谓所荷君王之恩德如同天一样广大，这样自然通达无碍（亨）。此处“天”的用法是以自然之天的广大来比喻君王的伟大，与天命观念没有关系。

明夷卦的卦名含义是君王的光辉受到了伤害（夷，伤也）。

① 见丁寿昌《读易会通》引吴章庐说。

见前述)，强调在君臣严重的对立下君王要艰苦地守住正道，而逆臣要倾心归顺朝廷，否则不会有好结果。卦象是离下坤上(䷝)，日入地下，光明受到了伤害。所以卦辞立在君王的立场上，说“利艰贞”，要艰苦地守住正道才能得利。上坤比喻压抑君王的逆臣，上六爻辞说：“不明晦，初登于天，后入于地。”关于这条爻辞，朱熹的解释最为合理：“不明其德以至于晦，始则处高位以伤人之明，终必至于自伤而坠厥命。”(《周易本义》)“不明晦”应该是：不是光明反而是黑暗，朱氏加入“不明其德”，不太妥帖，对后两句却解释得甚为准确。这是作者对犯上逆臣所作的历史性的推断，认为他们因压抑君王而自显威赫只是暂时的虚假的光明，终究要坠入黑暗中。这里的天依然只是用自然的天来作比喻，与天命毫无关系。

至于姤卦的这条爻辞，宋祚胤说：“杞木是坚硬的，瓜是柔脆的，‘以杞包瓜’是以刚强去对付柔弱，即使用心美好(含章)，也会一败涂地。”(《周易译注与辨义》)“有陨自天”是比喻失败好像从天上摔下来，这个天当然是指自然的天。

大有卦卦名大有，如前述，是一切皆有的意思。卦象是(䷍)离在乾上，如日中天，象征西周王业复兴气象非凡。上离卦比喻君王。九四爻辞说：“匪其彭，无咎。”彭，王注程传皆训为“盛”。这是说君王能不那样气盛，则没有坏处。强调君王即使如日中天，也要持损抑之道，不可骄盛。主爻六五爻辞说：“厥孚交如，威如，吉。”厥，其，指君王；交如，交织的样子；威如，威严的样子。这是说君王的诚丰盈威严，一切都会吉利。这是大有卦的卦旨最本质的内容，大有卦之所以是“元亨”(卦辞)，之所以“艰则无咎”(初九爻辞)，都是立在

君王之诚的基础上。同样，君主之所以得到天(命)的助佑，也是心中有诚的缘故。

从益卦与大有卦来看，《周易》中确实残留有上帝与天命的观念，但与以诚为内容的理性观念相比而言，两者并非**是并重的，而是以诚为根本，上通于天下通于德，诚与天的关系，好似主干与枝叶的关系。**再结合以诚化物的中孚卦等卦来看，这种“上下与天地同流”的精神，将天人物我的障隔打通了，经儒道两家——尤其是儒家学派的发展，成为中国文化的主流，它流溉千古，至今仍不失其意义。而其发端处之一，就是《周易》中以诚(孚)为内容的“主体理性”观念。

第六节 论《周易》的影响

——流溉千古的源头活水

《周易》一书由乾卦发其端而形成的天道循环、弃刚取柔和理性反省的三种思想以及贯穿于这三者之间的“中行”的思想，经过先秦儒道两家的阐扬以及《易传》在某些方面的发展，从而成为中国思想史中流溉千古的源头活水，确定了中国文化发展的方向。作为一部思想典籍，就其影响而言，可以说是无与伦比的。这里有两点需要说明：其一，我们作这样的衡定，不是基于《周易》乃“群经之首”这样的传统看法，而是由前述文字所作的疏释，再经与先秦儒道两家思想进行比较后得出的；其次，由首章探讨《周易》的研究方法可以知道，由于方法的错误乃至认定其为占筮之书，《周易》的思想被历代注家弄得十分零碎，很难有系统的显发，我们说它是流溉千古的源头活水，这股活水只是汹涌奔腾于地下，后因

着与先秦儒道两家的结合，才间接地显发出来的。钱钟书先生说：“一家学术开宗明义以前，每有暗与其理合，隐导其说先者，特散钱未串，引弓未满，乏条贯统纪耳。”（《管锥编》第二册四四〇页）就孔、老而言，尽管孔子以“韦编三绝”的精神以学《易》，老子更是全面继承发展了《周易》，但他们的学说自成体系，对待《周易》他们只是吸收其思想精华，并没作客观的表述，因而《周易》本身的精义反而被湮没，乃至被后人歪曲了。总括一句话，《周易》的影响主要是通过先秦儒道两家理论的建立而显发出来的。至于《易传》，只是某些观念性的影响，而《易传》把《周易》作为阐述宇宙万物生成的书，已经是对《周易》彻头彻尾的改造，这已不是继承与影响的问题了。

履卦九二爻辞说“履道坦坦，幽人贞吉”，是说走在宽阔平坦的大道上，连囚犯也会以正确而吉利。随卦九四爻辞说“有孚在，道以明，何咎”，是说因有诚的存在，而道因之彰明，那还有什么坏处呢？《周易》中履卦与随卦中所提到的道，显然不是指道路。王弼注随卦九四为“心有公诚，著信在道”，他注履卦九二为“履道之美，于斯为盛”，这些显然都不是以道为道路，而具有形而上的意味。程颐注随卦则更为清楚了：“惟孚诚积于中，动而合于道。”“其至诚存乎中，是有孚也，其所施为无不中道，在道也。惟其明哲，故能如是，以明也。复何过咎之有？”有鉴于此，今人宋祚胤先生认为此处的道就是宇宙的本体，宋先生认为：“由于《周易》只提出道，没有展开。例如只通过‘孚’使‘道’彰明，曲折反映出‘道’是为‘孚’所生。而‘道’生万物，更只是让人从化成万物的阴阳爻

必然要归结到一个至高无上的唯一去领会，所以还只是精致的客观唯心的萌芽。”（《周易新论》一一九页）强调道的哲学意味和形而上的价值，且与心中之诚发生着关系，这些说明宋先生目光的锐利。但界定道是化生万物的客观唯心，宋先生的结论显然是受到《十翼》“易有太极，是生两仪”（《系辞上传》第十一章）和“一阴一阳之谓道”（《系辞上传》第五章）说法的影响。而“十翼”的归结性结论是否符合《周易》本义，以及用西方的“客观唯心”之类的概念来界定《周易》的“道”是否妥当，都是值得商榷的。《周易》与“十翼”的关系，在本篇的首章中已讨论过，这里不再重复了。高亨先生在《周易古经今注》中和李镜池先生在《周易通义》中把此处的“道”释为“道路”，显然不合爻辞原意，消解了其哲学上形而上的意义，那么《易》中的“道”究竟其具体的涵义是什么呢？我们说，这个结论只能是从《周易》具体的内容中抽象出来，且要能贯通于六十四卦之中，才是可靠的。

我们先看下面的文字：

泰卦九二爻辞：“包荒，用冯河，不遐遗朋。亡得，尚于中行。”

复卦六四爻辞：“中行，独复。”

益卦六三爻辞：“有孚，中行，告公用圭。”

六四爻辞：“中行，告公从，利用为依迁国。”

夬卦九五爻辞：“苞陆夬夬，中行无咎。”

此外，以“畜牝牛吉”（离卦卦辞）主张弃刚取柔的离卦强调中和之德；而泰卦、复卦是谈循环，益卦、夬卦是强调用诚，综合起来看，贯穿《周易》这三种主要思想的就是“中行”。

“中行”就是中道。由上可知，《周易》里“道”的主要涵义应该就是“中行”或称为中道。我们在上面三节的分析中，都已较充分地论述了此点。中、中行或中道乃至孔子所称的中庸，是中国文化中特有的哲学概念，它是兼顾心物而重实践的，也是“即工夫、即本体”的，很难用经典的西方哲学概念来概括。“中”字的产生是很早的，《尚书·盘庚》篇记载盘庚为迁都而告其臣民曰：“各设中于乃心。”中字与心从而结下不解之缘。《周易》以心之孚诚，而提出“有孚，中行”，唯心之诚，发而向外则行为即合于中道。这是由心之修养，人格境界的提高，再贯彻到实践中去。这是重视人的本体的理性精神，其具体内容即如乾卦九三爻辞所言的内心的自觉与反省。这种思想对先秦儒家乃至中国文化的主体内容，产生了不可估量的影响。

《周易》中“中行”的提法，为孔子所继承。《论语》记载孔子论门弟子曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”（《子路》）“中行”一词显然直接采摭自《周易》。刘宝楠《论语正义》引凌氏说：“中行者，依中庸而行也。在《易》复四益三、四称中行。”“复四益三、四”是指复卦六四爻辞和益卦六三、六四爻辞。《周易》在循环、取柔和立诚方面，均强调“中行”，此“用中”之意就是一种调节式的实践方式，也就是子思《中庸》所说的“君子之中庸也，君子而时中”。“时中”，是针对客观的变化，而在主体上进行调节所达到的最佳的实践方式，自盘庚将“中”设于心，《易》中大量地以孚诚而行中，“中”实质上由于植根于内心的修养而呈现为道德化的观念，这一点尤为先秦儒家所继承。试想，如果没有道

德的规范，“用中”只为手段，那将会衍变为无所不用其极的
法术家的权术了。孔子将《易》之“中行”又称为“中”或“中庸”。
孔子说：

“尧曰：咨尔舜！天之历数在尔躬，允执其中，四海
困穷，天禄永终！”（《论语·尧曰》）

“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣！”（《雍也》）

后人释“庸”，或释为“用”，或释为“常”，而“常”又可释
为“平常”和“不变之常”两义。但不管怎么说，孔子不仅继承
了《周易》“中行”的“用中”之义，而且发展了《周易》孚诚之中
的道德含义，将“中”的观念发展为一种极高的道德概念，则
是毫无疑义的。我们从下面孔子的一段话里也可得到这方面的
证明，《中庸》篇记述孔子的话说：“舜其大知也与！舜好问
而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以
为舜乎！”至此，用中已化为一种施化于民的理想的德政了。至
于汉宋诸儒释“中”为无过无不及，则似有胶柱鼓瑟之嫌，降
低了用中的理论价值。在这方面朱熹可谓代表，朱熹说：“中者
无过无不及之名也。庸平常也。”（《论语集注》）又说：“中庸者，
不偏不倚，无过无不及。”（《中庸章句》）由此将“用中”变为了
折衷主义。这种提法虽然影响较大，甚而成为一般人的常识，
但后世思想家是不同意的。王夫之说：“中庸者，言中之用
也。”（《读四书大全说》卷二）反对将“庸”释为“平常”之义。他
进而又反对“无过无不及”为中庸，他说：“狂狷总是不及，何
所得过？圣道为皇极，为至善，为巍巍而则天，何从得过？……
要以中为极至，参天地，赞化育，而无有可过，不欲使人谓
道有止境而偷安于苟得之域。”（《读四书大全说》卷六）他坚

决反对“无过无不及”为“中”的理论，说：“非天下事理本有此三条路，一过，一中，一不及，……分中、过、不及为三途，直儿戏不成道理。”（《读四书大全说》卷七）王氏之说，否定汉宋以来传统说法，直追孔子“用中”的本意，认为“中”是最高的实践标准，不仅是对孔子“用中”思想正面的发展，也是对《周易》“中行”思想的显发和拓展，显然是正确的。

《周易》以心之诚（孚）贯通天人物我，对儒家乃至对整个中国文化的影响更是意义重大。我们说诚是一种通过内心自觉反省而达到的一种境界，是“本体理性”的体现。要了解《周易》孚诚于心的思想价值，首先应从文化史的角度作一简单的考察。

在一切动物中，只有人是能以其自身作为问题的动物，即只有人才能反省自觉，只有人才能发生伦理道德上的问题。古希腊的哲学走的是因好奇而外向性追求的路线，其真正的哲学成熟的标志，应该是苏格拉底“知道你自己”反省口号的提出^①。苏格拉底在自然学与理论学上并无新的贡献，也无系统的伦理学的论述，但他毕竟是希腊文化发展过程中的一个重要的里程碑；希腊的伦理道德的根源，毕竟不能不导源于苏格拉底；这固然是因他在实践中体现了他崇高的人格，更因为希腊文化到了他才开始了人自身的反省、自觉。至此才算是成熟的哲学。但是，希腊文化，是以自然科学为基础，而自然科学是知性向外的活动，苏格拉底以“知识即道德”

^① 苏格拉底说“知识即道德”，他所指的知识是一种内识或真知灼见，道德乃指世上最善之物。所以，他以德尔斐神殿上所镌的“知道你自己”（know thyself）一句话，作为实用的格言。参见邱镇英著《西洋哲学史》四五—四六页。

(knowledge is virtue)所进行的反省，依然是顺着这条路子。知性活动的特色是主客分明，计算清楚，所以希腊的伦理道德，只能停止在节制、勇气、正义这些品质的特性上，尚没有转化生成根本的内在的道德境界。希腊的正义之神，手上拿着天秤，进行的是罪罚补偿的工作，这是由外在的计算以求人、我平衡的意思。

中国文化，人文主义系统的建构应该是从周公制礼乐开始的，但内化的道德观念出现得却很早，前引盘庚要设“中”于心，就是一个例子。周公也并非没有注意内在道德的建构，《尚书·无逸》篇记载他告诫年轻的成王不要贪图安逸，其方法就是“节己”，节制自己的欲望，要“克自抑畏”（能够自抑自畏），而追求的境界就是“敬德”，“敬”就是内心的警惕，乾卦九三爻辞的“夕惕若”之“惕”可谓直接承袭而来。周公在《召诰》说：“（殷）惟不敬厥德，乃早坠厥命。”这是从反面强调为政者“敬德”的重要，且是通过前朝的历史总结而来。这样我们可以看出，自西周初年周公的文诰至西周晚年的《周易》，所强调的道德内化的指向仅仅是为政的君王，并无普遍性的意义；从周公的“敬德”到《周易》作者转化为“孚”诚，以明晰的概念界定了内化的道德境界；换句话说，人的生命境界究竟该向哪个方向发展，由此规定了基本的方向，对我们整个民族的历史文化，产生了不可估量的巨大的影响。当然，这种影响是通过儒家的承袭与发展而显示出来的。

孔子的学说以“仁”为核心，所以“孔学”即“仁学”。但孔子答弟子问仁，所谓“同问而异答”，不但因问之人不同而不同，即使对于同一个人的答复，前后也不一致。如弟子樊迟

问仁有三次，孔子便有三种答法（见《论语》雍也、颜渊、子路三章）。那么，“仁”的基本概念究竟是什么呢？甚而有没有“一以贯之”的思想呢？其次，孔子作为实践者，有时仁似乎近在眼前，“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）；有时又远在天边，高不可及，“若圣与仁，则吾岂敢”（《论语·述而》）。如此，则仁的发端之处究竟是什么呢？从语源学上看，许叔重（慎）释仁为“从人二”，段玉裁释为“不偶之人”（见《说文》），以此引申出仁之“爱人”之意。这种看法因完全没有关涉到思想史上概念的演变，其立论的根据是很成疑问的。《礼记》、《中庸》均谓“仁者人也”，《孟子》说：“仁也者人也”，又说“仁，人心也”。《论语》：“问管仲，曰人也”，此处“人”即是仁。所以“仁者人也”的本义，只是说：“所谓仁者，是很像样的人”^①。人要成为一个很像样的人，就要面对自己，要求自己自觉与反省。苏格拉底的“人是什么”，是从反面为反省所设的疑问，而“仁者人也”是从正面提出反省，所以孟子“仁，人心也”也可谓发其根荄了，因为自觉反省毕竟乃是心的努力。这种道德的自觉反省，即是孔子为仁功夫的发端处，也是《论语》中仁的第一义。

《论语》中孔子对学生问仁不同的回答，乃是根据学生情况，从为仁的功夫上来显示仁体的意义为多。各人的气质习性不同，孔子的答复即不同，但仁的基本精神是可以贯通的。“为仁由己，而由人乎哉”，说明一个人的实现仁，唯有经过自省自觉的内向的实践，并非有待于外在的条件。如果说仁

① 此说系沿用徐复观的说法。参见徐著《释论语的“仁”——孔学新论》。

的外在的体现是“仁者爱人”，其“爱人”则首先是道德的自省，由对己的责任感，同时表现为对人的责任感，有此内化的功夫与过程，道德责任感才算是心里生了根，这比宗教倡导的人类之爱，由神去负责，对于人类自己来说，则更为切实。因为有此自觉与反省，人生的境界才能不断地提高。人类之爱是根植于己身，才是充实而弥满的。

我们将《周易》之诚与孔子之仁相比较，即可发现《周易》作者仅仅将诚立于君王之心，而孔子的仁学已扩大到一切有道德自律、向上之心的人，一切不麻木的人。“君子去仁，恶乎成名”（《论语·里仁》），由此具备了人类的普遍性意义。这当然是孔子对《周易》孚诚思想的重大发展。《周易》的诚更加偏向于内心，是一种道德的纯化；孔子之所以由诚而转为仁，同时又没有丢掉诚，实因仁不仅涵摄了诚，而且同时强调由内转外的实践，弥补了诚的不足。《周易》的君王之诚，至多不过是殚精竭虑于王朝大业，此种反省，只是为政者从利于统治的角度所进行的反省；如果说“仁者爱人”是孔子“仁学”落实向实践方面归结性的结论，那么此种“爱人”，是经过对“己”的责任感的反省，同时表现为对“人”的责任感，这种根于己心对人的责任感而来的对人之爱，就是仁所体现的伟大的人类之爱，这已决非君王之诚可以比拟。诚的反面是欺，从反省的角度而言，首先要不自欺，所以《论语》中道德的自觉自省，是一个人的“愤”、“悱”、“耻”等不安之念的突破而产生。由此可见，对孔子以“韦编三绝”形容其学《易》的功夫，并非完全是空言，他将《易》之孚诚真正融入了自己的“仁学”中。一般而言，后人对前人理论的发展，往往是以更加条理化与

概念化去进行分解性的疏释。所以子思与孟子、荀子等又重新将诚从孔氏的“仁学”中疏离出来。

《中庸》云：

“诚者天之道也；诚之者人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”

《孟子》曰：

“是故诚者天之道也，思诚者人之道也。至诚而不动者未之有也，不诚未有能动者也。”（《离娄上》）

《荀子》曰：

“君子养心莫善于诚，至诚则无它事矣……诚心守仁则形，形则神，神则能化矣。”（《不苟》）

《中庸》、《孟子》所谓天道人道，实是将诚贯通了天人物我，而荀子更是强调以诚养心。如果说人生的道德境界是个无限向上的过程，那么在思孟学派看来，诚既是发端的起始也是最终理想之所寄。这也是他们将孔子仁学条理化的结果，不期而然地凸现了诚的重要，接上了《周易》以“（孚）诚”养心、惠德的路子。这一点应该引起治思想史者的注意。

我们说孔子的“仁学”，其发端之处即是人的自觉与反省；《周易》以内心之警惕发展到“（孚）诚”，同样也是发端于自觉与反省。诚的反面是欺，对实践者而言，诚就是不欺人不自欺，这就需要反省。中国人往往将天地自然看成一情感世界，则天地大道的运化也就是诚的精神的流动。而这些实际上是一种精神上道德上的实践，也是人生境界能够无限向上的动力。这既是一种境界，也是一种人生“锤锻”的功夫。所以孔

子答复学生的问仁，往往是从为仁的功夫上立言：说“若圣与仁，则吾岂敢”（《论语·述而》），乃是从全量之仁而言，因仁之境界是无限的，所以不敢以仁自许；而“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》），则正是强调为仁的功夫始自内心的自觉自省，并且“即工夫，即本体”，立即就进入了仁的道德境界。孔子的实践就是仁的最好的现实印证。兹以《论语》举几条例证：

“子曰：默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉！”（《述而》）

“子曰：德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”（《述而》）

这种“默而识之”，这种“见贤思齐”的忧，以及著名的“四毋”和“发愤忘食”（《论语·述而》）的“愤”，都是反省自觉的功夫。自己的生命因此而得到充实与扩大；其“忘食”、“忘忧”正说明由反省而来的向上的努力。孔子说：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者，其天乎。”（《论语·宪问》）这是由自省而来的责任感化为理性地承担责任的心境。《论语》中对“忠信”的分量看得很重，因为诚就是笃实不欺之人：

“子曰：主忠信，无友不如己者。”（《学而》）

“子以四教：文行忠信。”（《述而》）

“子张问行，子曰，言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。”（《卫灵公》）

“子张问崇德辨惑，子曰，主忠信，徙义，崇德也。”（《颜渊》）

这些是孔子由自省而生发的对人生真诚的追求，这既是

实践,也是仁的初步的实现。诚可以说是孔子仁学的基础与动力。从这个角度而言,诚也就是仁,“子曰巧言令色,鲜矣仁”(《论语·学而》)这是从反面论证忠信(诚)与仁的关系,甚而是“刚毅木讷近仁”(《论语·子路》),这是忠信(诚)的性格表现。孔子似乎没有单独强调过诚,但他的仁学可以说是来自《周易》“(孚)诚”思想的推衍,仁的发端即是对人生中诚的反省与追求,由此实践而表现为“忠恕”、“忠信”、“自讼”、“改过”、“思齐”、“见善如不及,见不善如探汤”;这些不过是诚在一个人处于复杂人生历程与社会关系中的诸种表现。可以说,孔子的仁有多层次多方面的内容与表现,而诚是其发端的动力与源泉,由于对诚的追求,人生的道德境界才能不断地提高,将由生命带来的制约予以消解,而显示出自己的德行,由此再落实到外在的实践,由“立己”而“立人”,由“达己”而“达人”,达到“人己双修”。其具体的途径就是“学”与“悔”。这种由自省而来的对诚的追求与实践,如此才是“古之学者为己”的真实的含义。著名学者徐复观先生认为,孔子的文化功绩在于:“通过人生的自觉反省,将周公外在的人文主义转化为内发的道德的人文主义;此种人文主义,外可以突破社会阶级的限制,内可以突破个人生理的制约,为人类自己开辟出无限的生机,无限的境界,这是孔子在文化上继承周公之后而超过了周公制礼作乐的勋业。”^①徐氏的结论,把握住了孔子对文化事业所进行的由外向内的大转换。孔子所倡导的内发的人文精神,今日仍不失其意义,人类的前途立

① 参见徐复观《释论语的“仁”——孔学新论》。

在外在的神或立在物质进步上，从近代历史来看，都是靠不住的；唯有立在人类自身的道德完善上，方可以道德突破生理的制约，从根本上涤荡人欲横流的污浊，培植自己无限向上的心灵境界，此谓“无限的生机”。孔子这种将中国人文主义由外在形式导入到心灵世界的大回转，并非是凭空臆造。一方面周公本身早有触及，已如前述；另一方面，孔子吸收了《周易》“孚(诚)”的思想，则是毫无疑问的。“有孚惠心”，是心灵充盈了诚，而“有孚惠我德”(以上益卦)，则心之诚已发而向外，落实到行为准则上。坎卦卦辞说“有孚维心，亨，行有尚”，实是已贯通物我和主客两面，以心之诚(孚)为枢轴，达到浑而为一的境界。孔子“仁学”正是吸收了这种转换与境界，作为理论的根本。他以己之自觉为端，“一日克己复礼，天下归仁焉”(《论语·颜渊》)，“克己”就是突破自己生理的制约，“复礼”是恢复人固有的德行，由于自己德行(仁)的恢复，“天下归仁”是说由此天下同时亦含摄于我之仁中。可以说，这是《周易》坎卦卦辞内容由孔子经时代体验后所作的扩充。徐复观在把握住孔子这种塑造人类心灵的伟业时，忽视了《周易》在其中的关键作用，这也许是因为《周易》过于玄奥艰涩，其思想体系难以发掘出条理的缘故吧。孔子的这种转换，经思孟学派重新以诚贯通心物，成己成物，终于形成“内圣外王”的实践性理论，从而成为儒家学脉的主流，成为中国文化血脉之所在。这些显然是对孔学内容正面的发展与积极的扩充。但探本溯源，《周易》的影响是不可忽视的。

《周易》对先秦道家的影响，是明显的。魏晋人以“三玄”

概括《周易》、《老子》和《庄子》，并非完全是无稽之谈。因本书第二篇专论老子，此处只把《易》、《老》相关涉的地方，点出为止，对阅读下篇《老子》也将有所帮助。如果说贯穿《周易》的三种思想中，孚诚内省的观念主要为儒家所吸收和发展，那么其循环与立柔的两种思想则对先秦道家产生了重大的影响。

《周易》以乾卦“群龙无首”开其端，以泰、否、履、复诸卦为其主要内容，以既济、未济转换作为千里来龙结穴的丰富的循环论思想，其直接的承受者和发展者是老子。老子以循环作为自己理论的方法论，道之自身是“大曰逝，逝曰远，远曰反”（二十五章）的循环，万物出入于道，“夫物芸芸，各复归其根”（十六章）也是循环的，而事物本身如祸福倚伏（五十八章），也是流转不穷的循环运动。循环作为一种方法，从现实经验的层次一直到贯通天地万物以及万物出入于道和道的本身的运动，老子由此而建立起自己的理论架构。如果仅止于此，《周易》循环论的影响还只是局限在思辨性方面；可贵的是，因方法论的一致与彻底，老子由此体悟到大道运化天地运动皆因循环而呈现自然冲和的状态，而人应“法地、法天、法道”（廿五章）。“法”是效法，人类社会在老子看来也应该是像天地一样自然均调的，所以他说：“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”（三十二章）从老子所处的时代体验而言，与天地自然和大道相比，他深感人类社会却是反其道而行之，充满了不公正，他抨击社会的不公是“损不足以奉有余”（七十七章），破坏了由大道运化而来的和谐均调的自然状态，也由此奠定了他“以百姓心为心”（四十九章）的民本思想。《周易》作

者以循环作为君主复兴大业的理论基础，而老子以此贯通了形而上与形而下的阻隔，并由此在政治上产生了重民的主张。两相比较，老子既是继承，也是一种创造性的发展。《周易》中弃刚立柔以至于“无为”的思想，对老子的实践方式和政治理想理论的形成，其影响更是显然。因为认识到循环，自然就会重视由柔向强的转化。老子以水为喻，认为“天下莫柔于水，而攻坚强者莫之能胜”（七十八章），得出了“柔弱胜刚强”这样近似偏激的结论，这在立论上比《周易》作者就更进了一步。此外，老子还大大地拓展了用柔的范围，从修身上，他说“专（持）气致柔，能婴儿乎”（十章），这体现的是人性的返朴归真；六十四章说“为之于未有，治之于未乱”，这是处事精微细致地用柔；六十六章说：“江海所以能为百谷王者，以其善下之。”这是以柔治国的理论。老子认为，为政者在立场上的用柔，表现在形式上就是“无为”。在老子看来，要求专制政体下君主的“无为”，就是要消解君主的意欲，让民意得到发舒；而《周易》的作者强调君王的用柔与“无为”，却是要复兴君王的大业，用意的不同，决定了理论的高低。但老子“无为”的理论，毕竟是受《周易》影响而来，且对后世产生了久远的影响，这一点也是不容忽视的。

下篇 老 子

本篇的主要内容，即笔者努力的方向，是想用现代语言描述出老子思想的理论架构，疏释其具体的内容，进而发掘出其理论中所蕴涵的合理的价值。但任何研究者要研究老子，立刻就会感到陷入一种难以跋涉的泥淖之中。首先，他不得不面对自韩非以下两千多年来观点各异、学派林立的“老学”研究局面，要清理这种局面，弄懂各家各派关于老子的观点以及它们之间的关联，这种工作从分量上早已超过对老子五千言本经的疏释与探讨；其次，由唐代韩愈出于卫道而对老子发难始，经南宋水心先生叶适的质疑，清汪中在《述学》中提出的疑问，到梁启超认为老子书成于战国时期而对有关老子的传统看法提出了“六大疑问”^①；之后，一九三一年冯友兰《中国哲学史》出版，认为老聃、李耳为两人，老子书乃出于战国时期，冯说影响很大，至今未衰；冯说提出之后，钱穆将老子拉到了庄子之后，“古史辨”派顾颉刚等更将老子打

^① 民国十一年，梁氏在北京《晨报》副刊发表文章系统地批评胡适《中国哲学史大纲》，其第五节是《论老子书作于战国之末》。

到《淮南子》时代，真正不一而足。这样，老子其人与其书的时代以及人与书的关联，又出现了许多难解的纠葛与纷争。

归纳起来，争讼无非两点：一是有关老子其人其书的考证问题，一是有关老子思想的传承和评价问题。关于以上两点，加上正面阐述老子理论的架构、内容和价值，本篇拟分三章来讨论。如果针对各家的观点，一一作出驳论性的文字，这不是本书的篇幅所能容纳得了的，实际上也无此必要；因此，本篇除提出一些经典性的传统看法进行讨论外，一般以正面阐述为主。考证的一章，以《史记·老子列传》为主干，从先秦及其它资料中，力图钩稽出老子其人的真实面貌，希望读者能从纷扰迷离的争论局面中，对老子其人其书获得一个清晰的概念。老子思想的传承和评价问题，在本篇占有很大的分量。尽管笔者将这个“历史的包袱”压缩到只分析庄子、韩非、王弼等有影响的少数几个思想家，但由于思想传承的复杂，分析的对象又各成大家，实觉自己学养不足，力有未逮；现代部分只分析了冯友兰先生有关老子的评价，原因是冯说在我国学术界影响最大，分析的目的是想探讨一下研究老子的正确方法。可以这么说，所有思想上的传承和评价问题，都可以归纳到研究方法里去。第三章是本篇的重点，主要是力图建立起老子的理论架构，在第二章分析的基础上，进一步用“以老释老”的方法，阐述其具体的内容，发掘其“心物不二”的哲学理论价值。我们知道，现代社会正以科技为动力，以功利与利润为目的，一往无前地在奔驰，但这种实用性的“勘天役物”，已造成了现代社会严重的思想危机与道德沦丧，面对这种现状，西方思想界的有识之士已痛感人类价值的丧

失。当代西方最主要的思想家之一玛克斯·韦伯(Max Weber)以悲观的态度对这种现象进行了描述:“专家而无精神·嗜欲而无性灵,如此委琐卑微之徒,却自负已登上人类空前未有的文明阶段。”^①以老子所开创的中国哲学,发端于对人生真实价值的追求,这种追求通过每个人内在的超越而浸润、提携其生命的境界,由此而“尽心知道”,使个体生命与天地万物融为一体,生命由此而生趣盎然,生机活泼,人类的价值源泉因而可以永不枯竭。所以,泛而言之,老子的哲学虽然是经典的,也不是现代的,但可能有着超现代的启示。能够将这一点展现在读者面前,这也正是笔者撰写本篇所追求的目的。朱熹说:“濯去旧见,以来新意。”(《学规类编》)这种“新意”能否是“持之有故,言之成理”(《荀子·非十二子篇》),只有请读者用五千言去验证了。

^① Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, (New York 1958) (玛克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》)P.182。

第一章 有关老子其人其书问题的澄清

老子是我国家喻户晓的人物，从先秦及两汉留存下来的有关古籍看，许多都记载着“孔子学于老聃”的故事。从先秦韩非著书解释老子看，《解老》《喻老》两篇中所引《道德经》，与今本对照，相同有六七十处之多，可见其书在战国已是流传甚久了。由此，可以说，老子其人是春秋时人，年龄应比孔子略大一些，他所著的《道德经》在战国时已流传曼衍广为人知了。这个结论，是对老子其人其书比较平实的看法。但是，这个由古代而来的平实的观点，今天却显得模糊不清，对老子其人其书的看法已陷入了一种混沌迷离的局面中。台湾“老学”名家张明扬先生曾对清以来有关各家的观点，作了简单的归纳与排比，兹引如下，由此我们也可领略一下“老学”研究迷离不清的局面：

一、认为老子即老聃者，有毕沅、魏源、胡适、梁启超、唐兰、马叙伦、高亨、黄方刚、郭沫若。

二、认为老子即李耳而非老聃者，有冯友兰。

三、认为老子即老聃，亦即太史儋者，有罗根泽。

四、认为老聃即太史儋而老子即老莱子者，有汪中、谭

戒甫。

五、认为老聃即老彭者，有马叙伦。

六、认为老子实无其人，乃系庄子后学所捏造者，有孙次丹。

七、认为老子与孔子同时而长于孔子，孔子并曾问礼于老子者，有毕沅、魏源、胡适、梁启超、张煦、唐兰、马叙伦、高亨、黄方刚、郭沫若。

八、认为老子书为老子所作，成书于孔子之前者，有胡适、张煦、唐兰、马叙伦、高亨、黄方刚。

九、认为老子书为太史儋所作者，有汪中、罗根泽。

十、认为老子书为李耳所作，而李耳不是老聃者有冯友兰。

上引由于牵涉过多，若逐一作辩驳性的解说，则将显得过于枝蔓；这里，只能对先秦资料中有关老子的资料与《史记·老子列传》作正面的疏释，以论证老子即老聃、老聃略早于孔子以及《道德经》乃老聃所著这个平实的结论。这里有必要说明两点：第一，《史记·老子列传》明确指出老子是“隐君子也”，“其学以自隐无名为务”；用老子的话说，“自隐无名为务”即是老子七十章所说的“披褐怀玉”。司马迁点出此点，不仅点出了老子学说的基本内容，也点出了有关老子的材料，由于其“自隐”的原因，只能是属于传说的性质，尤其是关于老子的身世，在黄老盛行的司马迁时代，已有许多问题不能确定。所以，要确定老子的情况（包括其身世与学术），先秦的资料就显得特别的重要。第二，由于属于传说的性质，在某一项具体的材料上难免有漏洞或显得不周全，但是后人在探

索上，要推翻传统的说法，所提出的证据，在质与量的比重上，要看看是否够得上推翻传统的结论。从疑古派兴起以来，许多有关老子的新说，往往只顾扩大传统说法中的漏洞，而不顾自己立说的漏洞更大，不考虑新说与旧说在证据上的比重，以致使许多问题治丝愈纷，越弄越糊涂^①。极端的例子如顾颉刚在三十年代以《从吕氏春秋推测老子成书年代》长达数万言的文章，论证老子一书当在西汉《淮南子》时代或稍前（《吕氏春秋》之后）方才成书^②。这种结论姑且不论先秦资料中《韩非子》、《战国策》等大量引用老子一书，就其立论根据而言，也是难以立脚的。顾氏的论据之一是认为《老子》一书中包含杨朱的贵生，宋钘的非斗，老聃的柔弱，关尹的清虚，慎到庄周的弃智去己，战国末年的重农愚民思想等，所以《老子》一书是综合性的后出的典籍。这种立论实在是漏洞更大，本末倒置。关尹、杨朱、庄周都是老子的亲炙或再传弟子，他们的学说阐扬或发挥了老子之学，怎么反说是老子融汇了他们的思想在内呢？如照此说法，孔子之后，儒分为八，孔子的学说岂不是综合了其诸学生的思想而来的？笔者之所以对老子其人其书坚持先秦而来的传统看法，原因之一是“新说”中尚不足以有推倒原说的有力证据。

第一节 从先秦资料看老子 其人其书的基本事实

先秦关涉到老子的资料大致可以分为三类，即诸子的文章、史传的记载（主要是《战国策》）和儒家的经典（主要是《礼

记》)。这三类书虽然所引老子一书的内容各有侧重，但可以看作是三个不同的传说系统，其材料应是各有来源。如果这三个系统在老子其人与其书的问题上，有一个归趋性的统一的结论，则这个结论应该说是可靠的。

一、诸 子 的 文 章

在诸子的文章中，因为庄子属于道家系统，不仅有较完整的著作保存下来，而且居于战国中期的关键时代，与《战国策》相比较，虽然在时代上略微晚一些，但无论在关涉到老子其人故事的数量上，或是在思想的传承上，实居于中心的地位。据此，先对庄子一书作些检索与概略的考查。

《庄子》中直接提到老子有关言论故事的有十五条。计《养生主》，《德充符》，《应帝王》，《在宥》，《天地》，《田子方》，《庚桑楚》，《则阳》，《寓言》诸篇各一条；《天运》四条，《天道》两条。此外《天下》篇还在概括老子理论后，以“古之博大真人”称呼老子。从这十五条记载中我们可以得出如下的结论：

1. 这些记载中有十二条皆称老聃，《天道》篇“士成绮见老子而问曰”条，其中问答皆称老子，其余条中先称老聃，而中间称老子。由此我们可以断定，老聃与老子系是一人。后人将老子附会为老莱子、太史儋等，实无推翻庄子之说的理由。

2. 孔子见老子的问题。在以上十五条记载中，有八条是

① 此两点采用了徐复观的观点，参见徐复观《有关老子其人其书的再检讨》，载《中国思想史论集续编》。

② 见民国二十一年(1932)《燕京大学·史学年报》第四期。

记载孔子与老子的关系。《庄子》中虽多寓言，但除了像“无趾”、“徐无鬼”这类完全架空虚构的人物以外，对历史人物的时代及相互关系的行辈，从无紊乱颠倒。如书中大量记载子贡、颜回等学生问学于其师孔子，如同此情形一样，孔子问学于老子，尽管其言语内容多为庄子及其后学敷衍而成，为其道的理论服务，但孔老有过关系，又老子为孔子的前辈，殆无疑义。

3. 庄子与老子的关系。钱穆等人将老子打到庄子之后，从这十五条记载中，庄子及其后学虽以“重言”或“寓言”对老子思想随意发挥，但许多话实是对老子理论的申述与概括。《在宥》篇引老聃话说“故曰绝圣弃知，而天下大治”，显然引自现行《老子》十九章“绝圣弃知，民利百倍”。《庚桑楚》南荣越向老子所言“然其病病者，犹未病也”，当然是引自现行《老子》七十一章“夫惟病病，是以不病……”的一段话；在同段老子以“卫生之经”（护养生命精神的道理）回答南荣越的问话中说：“能抱一乎？能勿失乎？”“能儿子乎？儿子终日号而不哑，和之至也。……”这一大段话，分明是现行《老子》中“载营魄抱一，能无离乎？抟气致柔，能婴儿乎……”，及五十五章“含德之厚，比于赤子……终日号而不哑，和之至也……”的复述，连语气也相同，应是毫无疑问的。

关于庄老先后的问题，从思想传承演变上看，显然也是老先庄后。《齐物论》概括老子的道为“有情而无形”，《大宗师》说“夫道有情有信，无为无形……”这都是对老子道的本质所作的高度的理论概括，显然是从五千言中有关道的申述中抽象出来的。不仅如此，《庄子》中还有许多引述《老子》原语

之例，只不过没有点明老子所言，而是用“故曰”“是谓”之类的冠语，说明乃引用前人之语。如：

《胠箧》：“故曰：鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人……故绝圣弃知，大盗乃止。”显然是引用《老子》三十六章及十九章。

《达生》：“是谓为而不恃，长而不宰”，与现行《老子》五十一章文句相同。

《知北游》：“故曰，失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。礼者，道之华而乱之首也。”引自现行《老子》三十八章。又，“故曰，为道者日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为也。”见现行《老子》四十八章。古代引书并无文献学意识，只是理论上的需要与经验上的印证，所以往往只以“故曰”“是谓”之类冠之；且所引辞句也并不墨守原文，常有浓缩、删节，典型的如司马迁在《老子列传》中将“我无为而民自化，我好静而民自正”，精约成“无为自化，清静自正”。这类情况在庄子一书中是大量存在的。

至于《天下》篇纵论各家的思想，其深刻平正，可谓是诸子文章的典范。此文即使无法确定是否出自庄子本人，起码应是出自其高徒的手笔。作者以“建之以常、无、有，主之以太一”，对老子五千言作了高度提炼。常、无、有三个名词正是老子一书的骨干；“太一”，成玄英疏为：“太者广大之名，一以不二之称，言大道旷荡，无不制围，括囊万有，通而为一”，即是老子道的别称。在“老聃曰”一段中，不仅像“知其雄，守其雌，为天下谿；知其白，守其辱，为天下谷”，完全见之于《老子》二十八章；即使没有明说老子，其言论像“人皆

取先，己独取后”，“口受天下之垢”，“人皆取实，己独取虚”等无不是由五千言熔铸精约而来，皆是老子书中的精义。

由以上对《庄子》中有关老子言论、行为的记载所作的征引与概略的分析，可以得出如下的结论：

第一，老子其人即是老聃，庄子以及后学从无怀疑，他们或称老子，或称老聃；其次，从援引《庄子》一书情况看，《老子》一书与老聃也是不可分的。今人所持的各种异议，并不足以有推倒庄子所言的证据。尤其将老子打到庄子之后，更属荒谬。如果认为《庄子》中所有有关老子的记载都是不可靠的，那便将几达于三分之一的篇幅剔除，《庄子》一书实际上已不复存在了。

第二，如前所叙，庄子书中虽以“重言”敷衍而成历史人物的语言，但辈分关系上从无紊乱颠倒，老聃与孔子实是同时代的人物，且年辈较长。

诸子中《荀子》一书明确提到老子的，只有一处，即《天论》篇中所说：“老子有见于诎，无见于信……有诎而无信，则贵贱不分。”诎、信，即是屈、伸。“有见于诎(屈)”是符合老子现实的处世态度的。王先谦释为：“老子著五千言，其意多以屈为伸，以柔胜刚。”荀子所言，说明他是见过如现行《老子》之书的，其屈伸之言显然是根据读《老子》的印象精约而来的。

《韩非子》的《解老》《喻老》两篇，是全面疏释老子的文章和以法家的理论发挥老子的微言大义的，其中引用《老子》

的言论有六、七十条之多^①。韩非对老子的思想浸濡甚深,在其他篇的文字中也常引用或化用老子之语。《内储说下》六征的权借经中有“其说,在老聃之言失鱼也”。权借经之说中又有“故曰,国之利器,不可以示人”。“失鱼”显然是化用老子的典故,见现行《老子》三十六章:“……鱼不可脱于渊。国之利器,不可以示人。”《难三》篇引:“老子曰,以智治国,国之贼也”。此见于现行《老子》六十五章。又,同篇谓:“此谓图难于其所易也,为大者于其所细也”,显然是现行《老子》六十三章“图难于其易,为大于其细”的申述。《六反》篇说:“老聃有言曰,知足不辱,知止不殆。”此见于现行《老子》四十四章。

由上所引,可知韩非看到了文字与现行本大致没有差别的老子之书,且著作者就是老子,而老子即是老聃。另外,对于老子而言,庄子是同一学派的师承,荀子与韩非却是旁支斜出,但他们认为如现行的《老子》为老聃所著,而老子即是老聃,这是没有疑义的。而在近代疑古之风盛行的情况下所产生的各种观点,并没有推倒诸子之说的有力证据。这一点,在先秦史书《战国策》中同样可以得到印证。

二、《战国策》的引语

先秦史传材料中直接引用《老子》的,可见之于《战国策》。在《战国策·齐策四》“齐宣王见颜闾章”中,颜闾引“老子曰,虽贵必以贱为本,虽高必以下为基。是以侯王称孤、寡、不

^① 关于老、韩思想的异同,参见拙文《老韩辨》,载《安徽大学学报》1987年第4期。

谷，是其贱之本与”。引语与现行《老子》三十九章基本相同。

《魏策一》“知伯索地于魏桓子章”，任章劝魏桓子予地于知伯，引“周书曰，将欲败之，必姑辅之；将欲取之，必姑与之”，此语见《老子》三十六章。帛书乙本《老子》为：“将欲翕之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲去之，必固与之。将欲夺之，必固予（之）。”任章所谓“周书”，可能是指“周人之书”，有如许慎称“周人之礼”为“周礼”，而非五经中的《周礼》。此时在三家分晋前后，将老子之书称为“周人之书”，亦是应有之义，也可见老子一书流传之广泛。又《魏策一》：“故老子曰，圣人无积，尽以为人已愈有，既以与人已愈多。”此语与现行《老子》八十一章基本相同。

不仅如此，老子的思想在战国时代也已成为纵横家辩论的工具，经过改造成为他们“策论”的依据。如《秦策》“苏秦始将连横章”中，苏秦游说秦惠王说：“科条既备，民多伪态；书策稠浊，百姓不足……明言章理，兵甲愈起，辩言伟服，战攻不息，繁称文辞，天下不治。”这明显地是以老子攻击现世虚伪的文章制度繁文缛节的理论，来打动秦惠王。《老子》第二章说：“天下皆知美之为美，斯恶矣；皆知善之为善，斯不善矣。……”实是最简略的概括。不过苏秦是立足于战争至上，而老子是不提倡战争的（三十一章：“兵者，不祥之器。”），两者的结论并不相同。但由此我们应该知道，老子的书在战国时代已流传广泛，其思想也早已深入人心，为各家各派所利用了。老子其人其书，得到了先秦各家各派的共同承认，应该是毫无疑义的。

三、儒家典籍的记载

所谓儒家典籍中有关老子的记载，直接的主要是指《礼记》中曾子与子夏问礼，孔子在回答中说到老聃的言行。其中三个是曾子问，一个是子夏问，孔子以“吾闻诸老聃曰”，从老聃所言有关礼的教示中，与学生讨论礼在非常情况下的实践情况。其中有一条孔子谈到自己与老聃的交往：“昔者吾从老聃助葬于巷党，及塋，日有食之。老聃曰：‘丘，止柩就道右，止哭以听变，既明反而后行。曰礼也……。’”“既明反”，指等到日食结束，太阳重新出来。因有日食的记载，后人据此推论，当在孔子三十多岁时。虽然说法不一，但这一故事传说源自儒家系统，与庄子书中孔老关系与言论的随意敷衍，并不相同。但两相印证，孔老的这种关系在儒道两家均得到体认，应该是可信的。

在有关孔子所引老子的言论中，往往皆是老子从历史的经验以及 with 现实的印证中，感发出对礼在特殊情况下的正确的运用。如孔子曰：

“吾闻诸老聃曰：‘昔者史佚有而死，下殇也，墓远……。（曾子问下殇土周葬于园条）’

“吾闻诸老聃曰：‘昔者鲁公伯禽，有为之也。……’”
（子夏问三年之丧卒哭条）

案：史佚，即成王“桐叶之封”事件中直言的史官，伯禽乃周公旦之子，两人均是西周初年的人。了解这一点，对下面问题的说明是有帮助的。从《礼记》中看，孔子问礼是当然之事，而老聃却也是深于礼数的，这与现行《老子》三十八章

将礼作为最低层次的治世之方，斥之为“夫礼者，忠信之薄而乱之首”的“非礼”的态度，是互相矛盾的。以至宋人叶适在《习学记言》中认为“教孔子者必非著书之老子；而为此书者必非礼家所谓老聃”。清人汪中在《老子考异》中更从年代的观点认为孔子问礼之老聃乃史公所言周守藏之史，而著五千言乃太史儋也。其基本出发点，就是认为深于礼数的老聃与著书“非礼”的老子不应该是一个人。这个问题究竟应该如何看呢？

《礼记》中与现行《老子》中所言之“礼”，即是整个礼乐典章制度的简略说法。由周公所造的礼乐典章制度，到春秋战国时代，由于贵族的堕落腐败，都只成了空架子或有名无实的条文。作为维系贵族社会的中心概念，“礼”以及与“礼”密切相关的“名”都发生了问题。这就是所谓的“周文疲弊”。孔老的实际政治主张可以说都是针对“周文疲弊”而发。孔老对“礼”的反省必然呈现出复杂性，这里作一简约的说明。

孔子虽然说“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周”（《论语·八佾》），但是他不仅在形式上主张“损益”，而且对礼的根本性反省是主张淡化外在的形式而深化内心虔敬之感的道德意识。所以他说：

“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”

“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”

“祭如在，祭神如神在。”

（以上《八佾》）

“宁俭”、“宁戚”说明孔子重视的是守礼者的内心体认的程度，是礼的内化；以仁作为礼的根本，则是确定礼的根本

在于仁心的感发。归纳孔子所有关于礼的言论与实践的行为，也不外是这两点。所有这些，说明孔子对“周文疲弊”的纠正是以承认由周初而来的礼的存在合理性为前提的。这表示孔子深知礼的利弊，是深通礼数的人。老子同样也是深通礼数的人，由深知礼到反对礼，其中的曲折是出于由西周初年的礼到春秋时代已变成虚伪造作的生命桎梏。如果礼仅仅是仪饰性的，没有内在的生命为根据，就只能是一种束缚。所以老子的“无为”，从实践上看，首先是因为在春秋战国时代的文化上出了问题，大家互相欺瞒，畸张为幻（语见《尚书·无逸》），这种虚伪造作的形式，道家的反省是要突破这种外在形式的束缚，追求精神上的自由自在，由此而对礼进行了否定。从《礼记》中孔子所引老子的话看，老子往往以周初之礼作为实践的例证，史佚、伯禽就是例子，如此，我们对老子由对周初礼的肯定而发展到在五千言中对春秋时期礼的否定，就不会感到不可理解。此外，老子著书当是他隐居以后的事，《礼记》中有关孔子引老的话，其所表现的思想，不妨视为未隐居前随缘即事而发，而五千言则是他隐居以后痛贬时弊直抒胸臆的暮鼓晨钟。这只是一个方面。另一方面，老子在哲学上对现实价值的否定，只是从对真实价值追求的角度进行的否定，并非完全不承认其价值。他一方面说“大道废，有仁义”（十八章），另一方面说“与善仁，言善信”（八章）就是个例证。《吕氏春秋·不二》说“老聃贵柔”，礼的本义以敬让为主。周公在《尚书·无逸》中提出“敬德”，敬主于自己的敛抑，克制自己的欲望；让主于自己态度上的谦退。老子的“贵柔”，可说是充分体现了出自敬与让的精神，

也可说是进一步的发展。礼与柔在精神上有相通之处。

由上，在几个不同的系统中，由传说而来的孔老关系呈现出固定的形态，即孔老是同时代人，老子年辈略长于孔子，孔子以师礼事之；即使在孔老不同的态度中依然可以发现其思想的脉络，这正好证明传说的不误。从《礼记》中的四条记载看，显然传自先秦儒家的旧说，汉初儒道两家的对立已甚为明显，若没有可信性，汉儒又如何肯将其杂入，以长对方的志气呢？以孔子“三人行，必有我师焉”的求知态度而言，孔子师事老子，是理中应有之义。老子说：“大小多少，报怨以德”（六十三章）（意谓无论怨之大小多少，皆报之以德），《论语》中也有“或曰：以德报怨”的话，这里的“或曰（有人说）”，显然是引自老子，在转述老子之言。而孔子以“何以报德？以直报怨，以德报德”（《论语·宪问》）作为回答，这正表明孔子学礼于老子，但并不同意老子过分“贵柔”的实践主张，这种思想上的差异，也正好说明两位哲人追求价值的不同。这是我们从所引先秦资料的分析中所得出的概略性的结论。

从《老子》五千言的言论看，老子也是承认礼的。他说：

“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”

这里老子以五种层次来划分道德，他认为如果仅用礼来维系道德，则完全是外在形式的束缚，没有内在道德的认同，极易产生祸乱，所以礼居于末层。此与《礼记·经解》之所谓“夫礼，禁乱之所由生，犹坊止水之所自来也”是一样的意思。关于三十八章这句话，还有一点需加以疏释。老子所开

创的道家，以虚灵的心境迎合万物，由此而承认这五个道德层次，这句话到了韩非手里，就完全变了样，而后人往往援韩释老，遂至谬种流传。《韩非子·解老》：

“失道而后失德，失德而后失仁，失仁而后失义，失义而后失礼。”

与现行本《老子》校勘，发现韩非的《解老》所引每句皆增加一个“失”字，而诸本（包括王弼本、帛书本等）均无此“失”字，如果认为韩先而诸本为后，就依韩说，那就错了。《庄子·知北游》所引正同诸本而无此“失”字，可断定此“失”字为衍文。但这不是传抄的错误，乃韩非有意增字解经。老子本意是失道而后存德，失德而后存仁，依此类推，是一种递相的消减，“礼”不过是居于末层；而韩非恃法术救世，他的道与德在现实中就是君主的法与势，如果失了道，则一切不复存在，是一失俱失，一亡俱亡，法家对一切道德价值是不承认的。句式也就由并列式变成了连贯式。后人往往据韩说而判断老子对仁、义、礼的看法，是失于偏颇的。

第二节 《史记·老子列传》的重新疏释

一、几点说明

《史记》作为正史之首，其价值首先体现在史料的真实性上。从创作态度上看，太史公在《自序》中言：“先人有言，自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒后至于今五百岁，有能绍明世，正《易传》，继《春秋》，本《诗》《书》《礼》《乐》之际？意在

斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉。”可见太史公的创作是以继圣自况，所以本六经之义，正史记之迹，其取材不仅是“网罗天下放失旧闻”（《自序》），而且当是慎之又慎的。但在《史记·老子列传》中，太史公的笔法却犹疑曲折，似乎给人迷离恍惚的感觉。所以梁启超在一九二二年说：“史记（老子列传）的神话，十之八九自庄子天道、天运、外物三篇杂凑而成。其事有属于老聃者，有属于老莱子者。庄子寓言十九，本不能作历史观，何况主名不确定？”^①

梁启超攻击《史记·老子列传》为杂凑的神话，在当时激起了轩然大波，以后的“疑古派”依然在这个问题上做文章，孙次丹就曾斥《史记·老子列传》为荒诞无稽，认定老子实无其人，乃庄周后学所捏造^②。作《汉书》的班固，其创作态度与太史公并不一致，他在《汉书·司马迁传》中却也承认《史记》“其文直，其事核，不虚美，不隐恶，故谓之实录”。没想到到了近代，因《老子列传》而使太史公遭此冤屈，若太史公地下有知，是难以瞑目的。所以，对《史记·老子列传》实有重新疏释的必要。

首先需要说明的是，司马迁写老子传有旁人不能具备的条件。第一，其父司马谈“习道论于黄子”（《史记·自序》），而“黄老之学”实是指老子之学；不仅如此，司马谈身为史官，对先秦诸子思想作过深入的研究，对其典籍也做过一番整理工作。司马迁在《自序》中记录了其父司马谈的《论六家要旨》

① 见梁启超《论老子书作于战国之末》。

② 孙次丹《跋古史辨第四册并论老子之有无》，《图书评论》第一卷第十二期。

就是其证。司马谈在《论六家要旨》中概略地判析了诸子思想的根芽，而其重点却归结为道家。他称道家“故无成执，无常形，故能究万物之情；不为物先，不为物后，故能为万物主”，给予了很高的评价，超过了对其他诸子的评价。而言“其术以虚为本，以因循为用”，“道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知”，这些都是深味道家玄理的话头。所以，司马迁出自一个有道家传统的家庭，不可能对老子的事略不关注。司马迁自己“年十岁诵古文”，以后又“从孔安国问故”，信仰儒家，远过于道家，这又决定了他创作时不会拣佛烧香，故意为道家撑持门面，誉扬过甚。第二，除了这种先天的优越性之外，司马迁继其父职，身为史官，在资料的占有上也是旁人无可比拟的。《自序》说“司马迁为太史令，舐史记石室金匱之书”。舐是检索，小司马《索隐》说：“石室、金匱皆国家藏书之处。”不仅如此，司马迁身为史官，对曾任过“周守藏室之史”的老聃，不能不有所了解。第三，司马迁所处的时代与先秦相距不远，西汉初年又是黄老（实际上仅是老学）盛行的时代；此外，老子的后人李解为胶西王卬的太傅，与司马迁所处的时代相接，缘于此点，司马迁可以获得其宗族文献之类的材料，从而确定其世系籍贯。具备这些有利条件，为什么《史记·老子列传》却显得迷离恍惚，甚至如梁启超所说，一部传记连主名都不能确认——即到底为谁在立传都不清楚——以致到近代引起了许多的纷争与误解呢？个中的原因，是大家忽略了司马迁“疑则传疑”的治史方法，从而要求史书中凡是列传的历史人物一概都应该“面貌”清楚，来去明白。下面将依据《史记·老子列传》的正文，结合当代学者的一些研

究成果^①，就这方面的问题进行一些清理工作。

二、“疑者传疑”的传统

司马迁著《史记》，以继圣自况，具体地说，他认为“自周公卒五百岁而有孔子，孔子卒后至于今五百岁”，他是要“继《春秋》”（以上《自序》）而著史记。这不仅是在社会与人生根本的立论方面要继承《春秋》的大义，在治史的方法上，他同样也是要继承《春秋》之义的。《穀梁传·桓公五年》说：“春秋之义，信以传信，疑以传疑。”这是就《春秋》桓公五年春的记载“五年春正月，甲戌、己丑，陈侯鲍卒”而言，孔子为什么要以甲戌、己丑两个日期来记载陈桓公鲍的死亡呢？因为陈桓公鲍甲戌日得狂疾而出走，至己丑日发现其尸体，因无法确定其死亡的准确日期，所以孔子包举两个日期而记载之^②。这就是作史者“疑者传疑”的传统。这与《论语》的“多闻阙疑”（《为政》）的审慎的态度是一致的。“阙疑”是对于可疑的东西，在无法确认的前提下，既不轻易放过，亦不肯轻率独断地加以解决，只能是保留一个空阙在那里，以后可能的话再予以填补。论治史，当然最好是“传信”，但若是历史重要的人物（包括思想史上的关键人物）的资料，都有很多是传说性的，在这种情形下，如果不予以立传，则在历史上等于埋没了这个人物，作史者的良知又何以能安。司马迁在《三代世表·序》中说：“故疑则传疑，盖其慎也。”面对这种两难的局面，他只能采取《春

① 参见徐复观《有关老子其人其书的再检讨》“检讨史记老子列传”一节。

② 此说乃据《穀梁传》和《公羊传》，《左传》认为两个日期是因两次发讣讣告之鲁国。这就是三传之异吧。

秋》书中“疑则传疑”的方法。具体到老子而言，从上面所列的资料看，老子的学说在战国中期已是广泛地流传，至战国末期，神仙之说起，与道家观景采药的思想相结合，老子已开始被神化，尤其是道家末流，吹捧过甚，产生许多神话传说。至西汉，黄老之学盛行，老子学说虽是显学，但老子其人的事略却障上了层层迷雾；再者，老子本人又在实践自己的学说，“以自隐无名为务”（《史记·老子列传》语），由于是隐士，其事迹难以明瞭，更给作史者造成了困难。就此而言，《老子列传》可说是司马迁撰写的人物传中最具创作难度的列传之一。有的研究者认为，老子的学说玄妙幽深，老子本人又是隐士，司马迁故意将列传写得迷离惝恍，神龙见首不见尾，以使传的文风与老子学说的性质相吻合，达到其“文如其所写之人”的境界。从文学创作上未始不可以这样看，但司马迁首先是作“实录”的良史，他的这种“传疑”的方法，只是在无可奈何的情形之下，所选择的一种最谨慎的方法。

三、正文的解析

《史记·老子列传》总共只有四百二十几个字，但却应分为四部分。第一部分：

“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。”

这是正传的开始，介绍老子的乡系、姓名和官职。接着说：

“孔子适周，将问礼于老子。老子曰：‘子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不

得其时则蓬累而行……’孔子去，谓弟子曰：‘鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走。走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰。至于龙，吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！’”

司马迁记老子事迹，以孔子问礼于老子为重点，细考其内容，与《庄子·天运》篇里孔子称赞老子的话是形似而实异，可见太史公所据并非出自庄子系统。从《天运》看，老子强调“逍遥，无为也；苟简，易养也；不贷（不损己以为物的意思），无出也（无损益故无出）”。而将这种逍遥的境界立根于心的虚灵，“其心以为不然者，天门（心的代称）弗开矣”。这里记载老子的话，乃形容以心迎合道的“真人”具有变化无尽的功能，所以又称为“采真之游”。《天运》原文是：

“吾乃今于是乎见龙！龙，合而成体，散而成章，乘云气而养乎阴阳。予口张而不能噤（合），予又何规老聃乎！”

在《老子列传》中，孔子所羡叹的是老子真能避祸处世，不像自己“蓬累而行”，所以称赞他“其乘风云而上天”，是避世高举，缁缴因而无所施用，这与《史记》“老子隐居子也”的结论相符合；而《天运》所言，是庄子借老子之口，畅言其心无所羁的“逍遥游”，与庄子“乘天地之正，而御六气之辨（变）”及“莫之夭阏”（以上《逍遥游》）的大鹏的境界相符合。两者虽都是以“龙”为喻，但主旨绝不相同。梁启超以此认为列传乃《庄子》杂凑而来的结论，实未细加分析，过于粗疏了。由此也可看出，司马迁的孔子问礼于老子并非源自道家系统，正传史迹以问礼为中心，应该是源自儒家系统，尤其与庄子无关。

再看《史记·老子列传》：

“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”

司马迁在这里以“自隐无名”高度概括了老子的学说，实是切中肯綮。从另一角度看，司马迁对老子仅是冷静客观地分析，与他在《自序》中谈到孔子修《春秋》时，所使用的充满崇敬的情感语言相比较，说明司马迁实非道家，而以儒家圣徒自况。这里交待了老子归隐和著书的经过，以“莫知其所终”相归结。在《庄子·养生主》篇，有秦佚吊老聃之死的记载，而司马迁认为作为隐者的老子是“莫知其所终”。由此也可印证《史记》所用的原始材料，不出于庄子系统。到此为止是《史记·老子列传》的第一部分。关于老子，至西汉有多种传说，司马迁以史家“传疑”的精神，在《史记·老子列传》第二部分罗列了三种传说：

“或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云。”

“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”

“……或曰（周太史）儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隐君子也。”

从这三段记载中，首先我们看到司马迁大量地使用“或”、“盖”之类疑词，直至点出“世莫知其然否”，这与《史记·老子列传》第一部分的文字有很大的不同，表明司马迁并不相信

老子即是太史儋、老莱子以及过分长寿的传说，细心的读史者应该注意到这一点。但由于传说纷纭，作史者的良心逼使司马迁把这些“疑点”收入列传，以待后人的检验，这也是一种无可奈何的做法。司马迁点出“老子，隐君子也”，透出他收入这些传说的原因，因为是隐君子，所以没有现成可靠的资料为依据，也反映出他撰文时无可奈何的心境。

《史记·老子列传》第三部分：

“老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子官，官玄孙假，假仕于汉孝文帝。而假之子解为胶西王卬太傅，因家于齐焉。”

这一段撇开以上有关老子传说的“疑点”，直承正传，交待老子后人的世系和子孙的延续。正传中说老子“不知所终”，是就其个人而言，并不能由此而怀疑他的子孙的延续。司马迁本人与为胶西王卬太傅的李解已是时代相接，他写老子的谱系实是最具资格，必有可靠的资料为依据。后人发出的疑问，首先应考虑到这一点。梁启超说：

“魏列为诸国，在孔子卒后六十七年。老子既是孔子先辈，他的世兄还挨得到做魏将，已是奇事。再查孔子十三代孙(孔)安国，当汉景武时，前辈老子八代孙和后辈的孔子十三代孙同时，未免不合情理。”^①

这里梁启超提出了两个重要问题，其一是三家分晋之后魏列为诸侯，在孔子卒后近七十年，老子的儿子李宗如何可为魏将；其二是假定孔老同时，老长于孔，老子八代孙与孔

^① 见梁启超《论老子书作于战国之末》。

子十三代孙如何能同时仕汉，亦与情理不合。关于第一个问题，若细加考证，即可解决。若魏列诸侯，以魏文侯即位始，在公元前四四五年，周定王二十四年。上距孔子逝世（前四七九年）三十四年。孔子卒年七十有三，假定老子比孔子大二十岁，其时为九十三岁左右。如果老子六十余岁生宗，孔子卒时，宗近三十岁，至魏文侯时再过三十四年，其时宗六十余岁，犹得封将，并非绝无可能之事。关于老子的八代孙与孔子十三代孙同时的问题，可以从两个方面来分析。首先，人之寿命各有长短，年龄与辈分并非呈现一致，这是常识。章太炎在《薊汉微言》中说：

“或疑老子至假七世，在汉文时；孔子至襄九世，为孝惠帝博士。以世系长短论，似老不在孔前。不悟婚姻胎育自有早暮（暮），二世之差，岂足以定先后耶？”

在过去一般的宗族中，大房的人与小房的人相差几辈，乃是司空见惯的现象。再看孔子世系，这在《史记·孔子世家》中，一代一代的生卒有清楚的记录，由孔子至孔安国，十二世中，仅子思年过六十，其他多为四十几岁或五十出头，均未及周甲而亡，若老子后代长寿者多于孔子后代，也完全是可能的。再从《史记·老子列传》文字上看，“宫玄孙假”，“玄孙”并非专指四代孙。《诗经·大雅·行苇》有“曾孙维主”，郑玄笺谓“玄孙之亲也”；《诗经·周颂·维天之命》有“曾孙笃之”之句，郑笺：“曾，犹重也。自孙之子而下，事先祖皆称曾孙。”是曾孙为远孙之通称，而郑氏以玄孙释曾孙，玄孙自然也可作远孙之称。老子后人从宫至假一段，约略相当于战国中期以后，经秦汉之际，战乱频繁，其后人极有可能把这一

段祖先的名称记不清楚了，司马迁只好略记为“宫玄孙假”。否则，司马迁没有必要在这里含糊简略。在《史记·孔子世家》里，对孔子的后裔，司马迁一代一代交待得清清楚楚，就是他交待列传人物世系不含糊的证据。“玄孙”作为“远孙”之通称，破除了对“玄孙”即四代孙的臆测，则老子后代的世系年代的争论，皆是无意义的了。

《史记·老子列传》第四部分(最后一段)：

“世之学老子者，则绌(屈)儒学，儒学亦绌老子。‘道不同不相为谋’，岂谓是邪？李耳无为自化，清静自正。”

这是司马迁就儒道两家显学争胜的事实所作的记述。这种现象，尤其代表了司马迁时代的学术风气。司马迁虽“考信于六艺”，推崇儒家，但太史公以“道不同不相为谋”作归结，显示了太史公恢宏的气度。孔子问礼于老聃的故事，若无确实的根据，他是不会援以入传的。

统观《史记·老子列传》，由于受制于资料的限制，而此种限制之根源因为老子是先官后隐的“隐君子”，又因老子学说至战国中期影响甚大，增加了许多传说的成分，面对这种情况，司马迁采取了审慎的态度。他以“或曰”两段插入正传中，表明史家只是转述他人之言，是不负其责的；面前后的正传是司马迁以自己负责的态度来写的。这说明，面对有关披离纷纭的老子传说，司马迁已经对材料作了负责的选择判断。后人若要探索老子其人，如果没有新的先秦资料的出现，可以证实两个“或曰”中的某一个人物，确实可以压倒正传，便只能承认司马迁的判断。冯友兰认为老聃不是李耳的说法，并无直接的资料根据，实难以成立。且他认为司马迁《老子

列传》是“所谓老聃乃如一神人而戴人帽，著人鞋”的说法，尤欠审慎^①。在司马迁的正传中，当然有不能令人满意的地方，其中最明显的地方是以“莫知其所终”来交待老子的结局。虽然这是文章的漏洞，但也说明司马迁作为信史，“不知为不知”的诚实态度；另一方面，从《庄子·养生主》秦佚吊老聃之死的明确记载，说明《史记》所据的材料来源，与道家系统是没有关系的。

综合以上的分析，我们得出最重要的结论是：《史记·老子列传》实由正传和传说两部分组成。今天我们除了以《史记》正传的记载为依据外，实在没有更好的依据。近人种种有关老子其人其书的异说，揆之以先秦各家的资料，均难以成立，其中的漏洞（与先秦各家资料的抵牾之处）比起《史记》正传的漏洞，更是大得多。从考据学上看，要推翻传统说法，做翻案文章的人，所提出的证据，在资料的周全性与可靠性上，应当有一个比较，就是在这两点的分量上看看是否够得上推翻传统的看法。第一，如果抓住传统看法中的一个漏洞，予以无限扩大，随即提出自己的新说，却不顾新说的漏洞更大，甚至根本就站不住脚，其次，对于新说的支持性证据，与支持传统说法的证据，也不顾其在比较中究竟属于何等比重，而只说“新说”一方的证据，这是有关老子异说纷纭林错，莫衷一是，越弄越糊涂的根本原因。《史记》正传可以归纳为两点：第一，老子与孔子同时而略早于孔子，两者的关系就是孔子曾问礼于老子；第二，老子即是老聃，现行《老子》一书，

^① 冯友兰《中国哲学史》上册二一〇一二二页。

出于老子所自著。这两点结论，在《史记》以外的先秦资料中，通过上一节的分析，可以得到同样的印证。

第二章 观点的检讨与正确的研究方法

这一章讨论前人有关老子思想的观点与理论。如前所述，老子一书自战国流传至今，影响甚为广泛，近代以来更波及至海外，以至古往今来注疏者多至一千六百多家，译注十余种，林林总总，令人目眩，研究老子犹如探宝入山，山重水复，往往使探寻者陷于周围景色而难以自拔，只好空手而归。古人注解老子往往借老子之义，发挥自己的主张，典型的如战国时的纵横家之类，即使像以《解老》、《喻老》专门的篇章探讨老子思想的韩非，主要的也是从法术家的立场出发发挥老子的思想（详见后述）。解放后对老子思想的阐释，令人困惑的是，依然纷争纍起，莫衷一是。有言老子乃客观唯心者，类似黑格尔的“绝对精神”；也有言老子唯物者，是早期唯物主义集大成者；也有言老子是半截子唯心，半截子唯物者^①；更有甚者认为老子的理论根本没有达到可以系统概括的高度，乃是属于哲学上的“混沌阶段”^②。如果说在下一章正面

① 此三种观点，分别参见冯友兰，任继愈，侯外庐三位先生的哲学史和思想史著作中有关老子的评价。

② 此说见任继愈《中国哲学史简编》。

探讨老子的理论，笔者所归纳的结论具有一点开拓性意义的话，那也只是在熔铸前辈学人的观点与教训的意义上而得来的。所以本章所作的检讨性的工作，无论是在研究方法上，或是在对老子思想的把握上，都是必不可少的。因传承者思想的复杂和数量太多的关系，为此，就古代而言，探讨的对象限定在庄子、韩非和王弼这三家范围内；不仅是因这三家影响最大，而且他们本身都是思想家，从传承关系上，也更能显发老子作为中国第一位古代哲人，其哲学思想所包蕴的思想价值。就现代而言，探讨的内容只关涉到冯友兰两本《哲学史》中有关老子的一些观点，目的是想以此对老子乃至对中国古代哲人们的理论，在研究方法上能予以足够的重视。意在强调：在研究方法上如果不能凸现中国哲学的民族特性，而只是套用西方哲学的一些现成概念，作分解性的归纳，则只能是方枘而圆凿，难以契合。对于学术上种种的歧见与纷争，老子似乎早有预感，他说：

“大道甚夷，而民好径。”（《老子》五十三章）

“吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。”（《老子》七十章）

径，就是斜路而非正道，这当然是老子就其自己的理论与当时的现实关系有感而发的。笔者以为，不能平实地体会其哲学底蕴，而只是用现成僵化的一些概念，去硬套他的思想，就是老子斥为“好径”的方法。他的传承弟子庄子在《天下》篇说：

“天下大乱，贤圣不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。……

寡能备于天地之美，称神明之容。是故内圣外王之道，闢而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。”

这些话是从思想家内心中涌现出来的肺腑之言，苍苍凉凉，令人感慨。“一察”，成玄英疏为“随其情好而为教方”，是“各为其所欲”，囿于一私之偏见，这是理论上崩散消亡的根本原因。值得重视的是，庄子认为真正的识道者，应将大道与“天地之纯”“天地之美”联系起来，这是道家追求从天地根源而来的人生之纯美，由此而超越世间的相争与痛苦。这对我们理解老子大道的本义是有启迪作用的。

概括古人对老子学说的评价，最为困难的，是从这些传承者和注疏者中抽象出来的结论，是否能贯通他们的基本思想。这就要求对他们要作全盘的考索，把握他们基本的思想脉络，而这一步工作从形式上看，已不仅仅局限在他们关涉到老子的言论上了。即以韩非为例，探究他对老子的观点，就不能仅仅以《解老》《喻老》为据，而非作贯通《韩非子》全书的工作不可。这虽是一种笨功夫，但由此而浮现出来的观点，或许才有扎实的基础。

第一节 庄周与老子

一、庄子对老子的评价

在《庄子》三十三篇中，《天下》篇虽被划为杂篇的范围，因是一篇评论诸子的文章，实有重要的哲学价值，历来受到

哲学界的重视。纵观该文的主旨，乃是以大道为标准，评点诸子的不足，“圣有所生，王有所成，皆原于一”（《天下》）。一就是道。该篇虽与其他外、杂篇同以寓言式的文字敷衍而成，来阐述某一专题，但从思想到风格皆是不同的。所以，以其创作的严肃性和论述的全面性而言，《天下》篇即使不是出自庄子的手笔，也是出自其直接传承的弟子。由此，《天下》篇中所关涉的老子的观点，实可作为庄子评价老子的代表性的观点。《天下》篇说：

“以本为精，以物为粗，以有积为不足（意谓以物之积为不足，应保持精神上清廉虚淡），澹然独与神明居，古之道术有在于是者，关尹老聃闻其风而悦之。建之以常、无、有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”

“关尹曰：‘在己无居，形物自著。其动若水，其静若镜，其应若响。苟乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未尝先人而常随人。’老聃曰：‘知其雄，守其雌，为天下谿；知其白，守其辱，为天下谷。’人皆取先，己独取后，曰受天下之垢。人皆取实，己独取虚，无藏也故有余，岿然也而有余。其行身也，徐而不费，无为也而笑巧；人皆求福，己独曲全，曰苟免于咎。以深为根，以约为纪，曰坚则毁矣，锐则挫矣，常宽容于物，不削于人（不侵削他人），可谓至极。”

“关尹老聃乎！古之博大真人哉！”

案：依照司马迁《史记·老子列传》中老聃与关尹的关系，关尹强求老子为其著书，二人可以算得上是一种师徒传承的

关系,《天下》篇将二人合而论之,无足为怪,实质上当然可看作是专论老聃的。这篇文字当以第一段最为重要,其中尤以“建之以常、无、有,主之以太一,以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实”这四句话,可以说是对《老子》五千言的高度概括。后面一段所引关、老之语,实是对“以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实”具体的展开,可以略而不论。“常”、“无”、“有”,实是《老子》五千言中根本性的概念;“太一”,成玄英疏为:“太者广大之名,一以不二为称。言大道旷荡,无不制围,括囊万有,通而为一,故谓之太一。”简而言之,太一就是大道。庄子认为,《老子》五千言的理论是以常、无、有三个根本性概念建立起来的,而又以大道贯通这三个概念。庄子用“主之”一词,表明道与这三个概念相比,是高于且决定了这三个概念,并非像有的哲学史上所言,道与有、无乃“异名同谓”,是一回事^①。这一点很可给我们以启发。此是就大道理论的构成而言。至于老子沿大道而下的处世态度,庄子概括为“以濡弱谦下为表,以空虚不毁万物为实”,郭象对后一句注为“以空惠圆明为实智内德也”,郭注似过分偏于主体心性而没有给予充分的展开。“空虚”就是“涤除玄览”(《老子》十章),是保持心的虚静;而“不毁万物”,却是任物自然的意思。庄子意谓:以谦柔为形式,以虚灵之心和无为自然为其实际内容。综合以上四句而言,庄子对老子理论的概括兼顾了形而上与形而下,也论及了老子心与物和谦柔、任物自然的方面,这两点值得后人注意。庄子由此对老子充满了

^① 见冯友兰《中国哲学史新编》四六一四七页。

赞叹，称为“古之博大真人”。真人实是《庄子》书中最为推重的人格化身，这与他称墨子为“才士也夫”相比较，其态度就十分显然了。

庄子也有自己的道，如果追问下去，老子的道是如何为庄子所继承发展，或者换一句话说，比较一下老庄各自的道会如何呢？老子说：

“道之为物，唯恍唯惚……其中有象……其中有物……其中有精，其精甚真，其中有信。”（二十一章）

“视之不见……听之不闻……复归于无物。”（十四章）

老子认为道乃真实确然的存在，但却是无法感知的。除了这两章之外，在其他章中也一再强调了这点。庄子在《齐物论》中进行了高度的概括：

“（道）有情而无形。”

情，实也。道是最真实的存在但却是无形的。《老子》二十五章说：

“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆……。”

对于这点，庄子在《大宗师》中也有继承与展开：

“夫道，有情有信，无为无形……自本自根，未有天地，自古以固存……生天生地……。”

作为传承弟子，庄子几乎融合了老子道的各个方面，但是庄子也进一步发展了老子的道，发展的方向却是进一步“虚化”了老子的道，即是将老子“涤除玄览”，“抟气致柔”这些以内心修养体道，敛神养气，返朴归真而与大道相合的主观精

神方面的层次，庄子以其时代的体验，进行了充分的展开。老子哲学中种种困惑，至庄子方一扫而空，道家的心灵与超脱解放的精神，至此常人方有体验之可能。在老子哲学中，从方法论上看，由于道之内部乃有无相生，流转而下自然与社会皆是如此，这种“有无对反”如“祸福倚伏”的顺逆双运，从而以至于无穷的运动序列，到庄子在理论上得到了调和，他以“和之以天倪”，“万物无成与毁，道通为一”（《齐物论》，以下未注篇名者，皆引自该篇）进行了消解；以此为契机，庄子也不满足于老子道的理论以“无”为究极之始点，他说：

“有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未始有无之果孰有孰无也。”

他在《齐物论》中，以“彼是相因”，互涵交融的相对系统，来说明整个宇宙的无限性，对老子道的理论可说是继承性的正面的发展。展开内心的修养历程和建立无限的相对系统，这两点发展，究其原因，庄子是要将道的形而上意义投射到无穷的时空范畴，甚而超越时空的范畴，他将这种作用发挥得淋漓尽致，从而成为人类精神生命的极致。下面就老庄理论的比较，作一一般性的申述。

二、从《逍遥游》看道的存在的必要性

司马迁说：

“庄子散道德，放论，要亦归之自然。”（《史记·老子列传》赞）

从理论形态上，太史公对老庄理论所作的比较实是简略

而正确。所谓“散道德”，所谓“放论”，用现代语言来说，就是庄子的理论对于老子言道德的理论而言，是进行了充分的展开，而在内容上终以老子“道法自然”为归趋；换句话说，庄对于老，因“放论”而有很大发展，但其理论本质却并非有悖于老子。

首先，对老子“独立而不改，周行而不殆”的道，庄子在首篇《逍遥游》中以诗的比兴语言，隐喻的形象手法，对道的品格作了充分的表达。庄子的道宛若一只大鹏神鸟，其本体无限，其运动的空间与时间也是无限，大鹏绝云气，负青天，乃至远飞天外，翱翔太虚，“独与天地精神往来”，御气培风，其行与造物者同游。这也正是庄子的精神，也是一种遗世独立，提神太虚，涵摄宇宙万物，上下与天地同流的哲人精神。所以，要了解老子抽象的概念性的道，不能不读《逍遥游》。《逍遥游》对老子的道，不仅有形象的体验，而且对道的品格与功能也有内容上的增益。但《逍遥游》一篇，肆宏博大，其寓言故事诙诡譎奇，从向秀、郭象而下，释者纷纭，莫衷一是，笔者曾就该篇旨意作过专文探讨^①，这里仅就其主旨作简略的分析，以与老子的道旨作一比较。

《逍遥游》一篇，居于《庄子》内七篇之首，这样的安排，是庄子有意把该篇作为定纲立向的作品。我们无论是从作者为创作该篇所倾注的热情上看，还是从该篇所包含的思想端绪上看，如此理解都是有道理的。“游”的境界，是庄子思想体系中最高的境界，贯穿其全部作品之中，也是老子“修德”、

^① 参见拙文《逍遥游旨意絮解》，载《汕头大学学报》一九九〇年第三期。

“无为”的圣人精神品格的具体写照。《逍遥游》一篇，按其结构来划分，很清楚地凸现出三个关键性的概念，即“小大之辨”，“至人无己，神人无功，圣人无名”的“三无”品格和篇末“逍遥游”的“游”的境界，这三个概念可以说几乎包含了老子“道”的理论的全部内容。

老子的道是绝对的，永恒运动的，它先天地而生，不受时空的规范，其本体是无限的，活动的范围也是无限的^①；道的品格是“辅万物之自然而不敢为”（《老子》六十四章）。所有这些，庄子的寓言形象均给予了充分的表达。“小大之辨”正是在突出道的无限性与绝对性。庄子在文章首段以一系列形象鲜明喻体奇特的事物来渲染这种“小”与“大”的强烈对立。如鲲鹏与蜩、学鸠及斥鴳，楚之冥灵、大椿与众人等，其间的差别正如文中所说，就是日月之光与燭火之明的差别了。这种强烈的道物对立，正是意在说明老庄道的存在的必要性。庄子深知老子道的理论价值，首先必须以道的存在的必要性为前提；“道可道，非常道”（《老子》一章），常道不同于一般的道，老子开篇也强调这一点，所以说“天下皆谓我道大”（《老子》六十七章）。这在庄子首先是以大鹏的高飞远引的形象出之。但历代的注解却颇有问题，成为理解老庄道的蔽障。郭象注说：

“今言小大之辨，（乃）各有自然之素，既非跋扈之所及，亦各安其天性，不悲所以异。”

《世说新语·文学》刘孝标注：

① 见《老子》一章、六章、二十一章、二十五章等。

“向子期、郭子玄《逍遥义》曰：‘夫大鹏之上九万，尺鷃之起榆枋，小大虽差，各任其性，苟当其分，逍遥一也。’”

郭注《庄子》，时有精辟之见，但在庄子思想根本方面，却完全在发挥己意。从文字上看，庄子在列举了一系列对立之物后，明确强调“此小大之辨也”（《逍遥游》），且用的是“也”字结尾的判断句，郭注与该篇文意不合，是再清楚不过了。郭注认为庄子虽说它们“秉性不同（各有自然之素）”，但“不悲所以异”，强调的是它们“各任其性”的精神，而不是它们的差别。这种说法完全消解了老庄道及圣人遗世独立的绝对精神，也根本消解了道的存在的必要性。《老子》五千言中用了三十二次圣人，圣人即道的人格化体现，圣人与众人当然是不同的，庄子在《逍遥游》中用所谓“尸祝不越尊俎”，来比喻这种不可逾越性。郭象以“逍遥一也”消解老庄这种道物的对立，有其现实的需要，也有其理论上的原因。郭氏所处的时代正是等级分明的魏晋门阀体制形成时期，郭氏认为各个等级的人只要“各安其分”，都可以入道成圣而逍遥。汤一介认为郭象把庄子的“真人”与“圣人”变成了最现实的门阀世族^①，方东美认为郭象的观点简直是“小市民的心声”^②，这些话都是有道理的。但郭氏的观点至今仍有影响，对正确理解老庄道的理论是不利的，可以说是旁出的斜径。从理论上讲，郭氏误解了庄子《齐物论》的旨意，以万物一齐推衍出“道

① 参见汤一介《郭象与魏晋玄学》。

② 参见方东美《原始儒家与道家哲学》。

遥一也”，表面上看似符合庄子的思想，实际上是对《齐物论》旨意和庄子思想的转折层次把握得不够，这些我们放在后面讨论。郭《注》旨意既然明显与《逍遥游》文意不合，在当时已不能令人满意，当是应有之事了。

《世说新语·文学》记载东晋僧人支道林“卓然标新理于二家(郭、向)之表，立异义于众贤之外，皆是诸贤寻味之所不得，后遂用支理”。支氏观点遂大行天下，至今影响不衰。就《逍遥游》而言，至清代经训诂家们的佐证，在当今“庄学”界，似乎是权威性的观点，无人能够怀疑。支氏的观点可谓源远流长。但支氏释道，不仅是对庄子之道，对理解老子的道也是至关重要的，这里要提出的是，支氏观点的达成是否符合庄子思想的原意呢？这仍是个值得商榷的问题。

支道林《逍遥论》曰：“夫逍遥者明至人之心也。庄子建言大道而寄指鹏鷖，鹏以营生之路旷，故失适于体外；鷖以在近而笑远，有矜伐于心内；至人乘天正而高兴，游无穷于放浪，物物而不物于物……苟非至足岂所以逍遥乎？此向、郭之所注未尽。”^①

支氏之论确比郭注高明。一是他指出逍遥游乃心的活动，“明至人之心”，即是“体道”的圣人之心达到极致的境界，就是虚、静、明的状态；其次，支论点出了这种心的活动的无限性，不受世俗之物的牵累，以无穷之体(精神)游于无穷之域。有此两点，后人多弃郭注而用支说，乃是合情合理的。但在支氏达成此结论的过程中，认为大鹏“失适于体外”，小

^① 转引自郭庆藩《庄子集释》。

鸟是“矜伐于内心”，两者都不逍遥，对庄子由老子而来的“道物对立”的观念，依然是模糊不清，实是有违《逍遥游》一篇的主旨。《逍遥游》中大鹏是不是“失适于体外”，即能否作为庄子道的象征呢？支氏主要以“有待”与“无待”分界逍遥与否，那么大鹏是否像今人普遍认为是“有待”而飞呢？在讨论此问题之先，需要说明的是，庄子在继承和发展老子思辨性形而上的道时，往往是以形象化的艺术语言表而出之。篇首的鲲鹏变化之“化”，正是其道的“莫知其始，莫知其终”（《大宗师》）的变化功能，鲲鹏之体和鹏之翼“不知其几千里也”，正是道的本体无限性的形象说明；至于“水击三千里，抟扶摇而上者九万里，去以六月息者也”中的“三”、“六”、“九”，正是言其多以至于无限^①。大鹏以无限之体游于超时空的无限之域，如此正是“逍遥游”的境界，也是老庄道的无限性的艺术化的体现。

支氏一派认为大鹏不“逍遥”，“有待”而飞的主要论据，是庄子以大鹏的高飞乃凭藉风为条件，所以是“失适于体外”而“有待”的。为了便于说明问题，兹引庄子的原文如下：

“且夫水之积也不厚，则其负大舟也无力。覆杯水于坳堂之上，则芥为之舟；置杯焉则胶，水浅而舟大也。风之积也不厚，则其负大翼也无力。故九万里则风斯在下矣。而后乃今培风，背负青天而莫之夭阏者，而后乃今将图南。”

庄子以“水浅而舟大”，衬映大鹏之飞九万里风积之厚。

① 见汪中《述学》。

舟行需待水之深，鹏飞需待风而行。关键是：舟大因制于水浅，而鹏飞待风的风却是大鹏自己培育而成的。庄子这里正是以物之“有待”（舟行待水）反衬大鹏之“无待”，突出了“小大之辨”的对立。但王念孙在《读书杂志》中引《周官·冯相氏注》释“培风”之“培”为冯，而冯即凭，引为乘，认为大鹏乃乘风而行，故而是“有待”于风，“失适于体外”，是不“逍遥”的。但王念孙顺支氏观点所作的通假是舍本而逐末。案：《说文》：“培，益也，养也。”《礼记·中庸》：“故栽者培之。”《说文》又以“培敦”连用：“培敦，土田山川也。”《段注》引《左传·定公四年》：“祝駝曰：‘分之土田培敦。’”另：《释文》：“倍本亦作培。”故杜预注《左传》为：“倍，增也，敦，厚也。”段玉裁引申为“凡裨补之称”。以上所引，说明“培”之为“倍”，有增益之义。“培敦”有“土田山川”之义，因其本意有大地孕育万物的性格，所以“培”是增益养护，有“裨补之称”。大鹏似是“待风”而行，但风乃大鹏培益而成。再从文意上看，“九万里”极言“抟扶摇而上”之高，“风斯在下矣”，乃指大鹏高飞已超越了风能鼓荡的领域，故而大鹏需自己培育风，正是道生万物功能的体现。大鹏“莫之夭阏”（不可阻遏）的“九万里”高飞，完全是一种圆满的自足的运动，正是老庄道的自足而又无限的性格的体现。这是庄子以形象语言对道的品格与功能的赞颂。王念孙为迁就支氏大鹏“有待”的观点，训培为凭，乃本末颠倒，且与老庄“道物对立”的思想不合。顺便说一下，清人以声通假，解决了许多经典中的疑难问题，但此种方法时有滥用。研究者往往不愿对原文的思想义蕴作深入的探究，而是稍感文意不畅，不是去反省自己的努力是否够得上理解原意，

而是望文生义，动辄通假，反而成了理解原意的蔽障。

老子的道虽然是绝对的，“独立而不改”的，但他以“道法自然”，通过天地自然而回向了人间世，所以他由“天之道，其犹张弓欤，损有余而奉不足”（《老子》七十七章），与现实的“人之道”相比较，由“人法地，地法天，天法道”而将道的精神贯注到人间，否则的话，道与物将陷于两个绝对对立的形态。对于这种哲学上的回转，庄子也是有所认识的，《逍遥游》说：

“天之苍苍，其正色邪？其远而无所至极邪？其视下也，亦若是则已矣。”

这段话对了解庄子思想极为重要，但历代注解却不能令我们满意。郭注说：“今观天之苍苍，竟未知便是天之正色邪？天之为远而无极邪？鹏之自上以视地，亦若人之自地视天。”成玄英疏为：“然鹏处中天，人居下地，而鹏之俯视，不异人之仰观。人既不辨天之正色，鹏亦詎知地之远近。”两说皆言鹏之俯视地，犹若人之仰观天。但人所观乃天之色，而鹏所视乃地之色，两者如何可作比较呢？成疏以“天之色”与“地之远近”相比较，尤为不通，有失庄子之旨。唯王先谦说“借人视天喻鹏视下，极言转上之高”，约略与庄子原意相近。案：庄子之意在形容大鹏活动区域的无限性。此句意谓：天似乎是无限的，但大鹏自天外俯视天亦如人之仰观天，俱是苍苍之正色邪？“其视下矣”乃是太鹏高于天而俯视图的写照。又言大鹏“背负青天而莫之夭阏”，“汤之问棘”一段亦再申言大鹏“绝云气，负青天”，“天”在庄子看来，不过是大鹏背负的一物而已。大鹏正是道的无限性的艺术体现。一方面，

如《大宗师》里所言是“自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地”。大鹏同样是突破时空具备无限的变化功能。海外方东美先生认为老子、庄子作为原始道家，其哲学理论所凸现的哲人形象，犹如今日突破地球引力限制的“太空人”，神游域外，俯瞰古今^①，以上的论证，说明方氏所言并非空言。另一方面，表明老庄的道或圣人已经超升到人类精神的顶点，照《大宗师》的说法，已入于“寥天一”（成疏为：“安于推移而与化俱去，故乃入于寂寥而与天为一也。”）的境界，但这个理想的精神境界与现实世界毕竟是处于一种二元对立的情势，如何解决这个问题，实是老庄哲学里一个极重要的转折点。庄子对老子哲学的展开与增益，主要就体现在这个方面。大鹏虽然远引高举，但它终于要回视下界，表明对世人的呼唤，希图由精神解放而提升现实世界的一切人“向上看齐”；同时，也表明像老庄这样精神解放的哲学家，依然要在现实中过一种平易近人的生活，由此而打破二元对立的情势，贯通道的理论形而上与形而下的阻隔。这种贯通的态度，就是庄子所追求的“逍遥游”中“游”的境界了。

三、庄子的双重系统理论所反映的道的品格

得道的人在老子称为“圣人”，在庄子称为“真人”或“至人”等，他们所谓“得道”，实是理解了大道精神，思想上得到了彻底的解放，由此而回向了现实。我们将他们的精神在现实中作一番观照，对理解他们道的含义，可说是一条有

^① 见方东美《原始儒家与道家哲学》。

效的途径。

老子对现实的看法，由“反者道之动”，观察宇宙间万事万物，认为美与恶，善与不善是相反而相成（《老子》二章），祸与福也是互为倚伏，流转无定的（《老子》五十八章），故而提出了处反、不为先的处世方法，再前进一步就是无为了。因为“物或益之而损，或损之而益”，所以总括来说应是“与物反矣，然后乃至大顺”（《老子》六十五章）。老子认为天地无私，万物自然生死，而天地因而得以永存，所以圣人也应该“非以其无私邪？故能成其私”（《老子》七章），以无私而成其私，实际上就是无私，由此而体现了大道宽容与公平的精神（《老子》十六章）。在主观要求方面，《老子》十三章提出了“无身”而“无患”，由此而体道，老子又提出了“涤除玄览”，将映照万物的心镜涤除干净，并以心之虚、静作为体道的主观条件；三章说“虚其心”，十六章说“致虚极，守静笃”，极力强调了心灵的虚与静（详论见第三章）。但老子的理论毕竟过于简略，到庄子在这两方面均有充分的展开，我们以庄子的理论反观老子的道的理论，对把握老子的思想将会有很大的帮助。

支道林《逍遥论》说“逍遥游”是“明至人之心”，即是“体道”的圣人之心所达到的极致境界。庄子的逍遥游，从根本上说就是在映照客观的情况下心的活动。支氏给我们的启示是很宝贵的。用庄子的话说，就是“若夫乘天地之正，而御六气之辩（变），以游无穷者，彼且恶乎待哉”。这是最高的主客合一的境界，以心之“无待”达到了“与天和者，谓之天乐”的境界。庄子在其理论展开时，把这种心的活动投射于两端：

一是投于外，即客观，由老子的对反双向互逆，祸福倚伏流转而发展建立起相对系统的世界；一是投于心之自身，即内心的体验功夫，由老子的“无身”、“无患”、“涤除玄览”而发展到“至人无己”。理论界所强调的庄子将老子道的理论引向了主观唯心主义，当是指这种双向的发展。但是，用西方主观唯心的概念来概括庄子的哲学，未必就是妥当的。以下我们对它的价值作一简略的申述，便可明白。

《逍遥游》中有一个层次上的类比，由“知效一官，行比一乡，德合一君，而征（取信于）一国者”，到宋荣子“定乎内外之分，辩乎荣辱之境”，再到列子御风而行（比喻仍是“有待”），最后到“乘天地之正，而御六气之辩（变），以游无穷”的至境，表明庄子的超脱是一步步从现实中得到解脱，这种解脱是在映照客观的条件下，心灵一步步走向自由与解放。这与西方由心而存物的主观唯心并不相同。在其如大鹏飘然高举心灵上达到至境后，再回过头来返视现实之各种层次，各种境界，以大道的精神贯注之，由此而体现了他的“齐物论”思想。

庄子的《齐物论》，从“齐”的角度说，既是“齐物”之论，又是“齐”各种“物论”（即统一各派学说），而庄子的论述重点尤其是在后一种上。对于物的观念，他说“方生方死，方可方不可，方不可方可”，所以他可以得出“天下莫大于秋毫之末，而太山为小”的结论。对客观事物持这种完全相对的观念，抹杀其相对存在中的绝对性，这是对老子思想偏斜的发展，可以略而不论。因为老子虽说祸与福互相倚伏的转化，但他并没有认为祸就等于福。从《逍遥游》看，庄子的“游”的境界，是心的境界，而在《齐物论》中，其所追求的境界，也是以淘

汰各种事物对心的束缚与桎梏为重点，庄子所建立的相对性系统由此才具备其价值与意义。他说：

“吾谁与为亲，汝皆悦之乎？其有私焉。”

“其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？”

通过心的解放，而达到“无私”的境界，从而体现出大道的“公”。所以，庄子即使将目光投于客观，也是着眼于外在的各种思想、学说对心之干扰，而不是纠缠于各种客观的“物”，辨别这一点对理解《齐物论》是相当重要的。庄子突出这一点，不像老子在五千言中那样“大而化之”，也是时代使然。庄子时代，已是儒、墨、名、法等各派兴起，各倡其说的时代，对于这种“淆然樊乱”的思想并起的状况，以庄子为代表的道家，以其超脱各家的境界，从理论上给予回应，当是应有之事了。他说：

“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”

“彼出于是，是亦因彼。”

“因是因非，因非因是，是以圣人不由而照之于天。”

（以上《齐物论》）

《天下》篇说：

“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。”

综合上述，庄子批判各家，可说是一种哲学意义上的批判，其要点有二：一是各家各派并非轩輊分明，泾渭不犯，而是尽管表面上“是其所非而非其所是”，但实质上是彼此相因的互摄交融，世上的一切存在绝无孤零零而完全单独存在之可

能；其二是承认各种存在自有其存在之理由，是“皆有所明”，有其内在之涵德。问题是“天下之人各为其所欲焉以自为方”（《天下》），各家各派对其自己的立场与观点解脱不了，然又站在那个极为有限的观点上，去评论宇宙的一切。这就是哲学上的“我执”或称为“边见”。这种“边见”与“我执”的态度，遂使各家如五官之不能相通，从而达不到“判天地之美，析万物之理”（《天下》）的境界与水平。庄子作为道家的重要代表，他在展开老子道的理论时，所做的努力就是要建立一广大无限的系统，拯救这种“道术将为天下裂”的状况。这个系统就是《齐物论》所阐述的无限相对性系统。庄子何以能“恢恹恹怪，道通为一”，而建立其相对系统呢？在庄子看来，一般的方法是无法解决的。《列御寇》说：“以不平平，其平也，不平！”他的意思是说，用一种假平等（实质上是不平等）去建立真平等，这个真平等依然是不平等，其结果比原先更加的不平等。这样，问题该如何解决呢？庄子在《齐物论》中进行了某些暗示，他说：

“欲是其所非而非其所是，则莫若以明。”

“……是以圣人不由而照之于天。”

“和之以是非而休乎天钧，是之谓两行。”

“果其有彼是乎哉？果其无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。”

“为是不用而寓诸庸，此之谓以明。”

《齐物论》的这些话头，说得比较含糊，究竟该如何理解？历代注释也是扑朔迷离，含糊不清。庄子既是老子的传承弟子，要弄清庄子思想，不妨由老子的思想来作启示，反

过来也可以更加准确地把握老子的思想。庄子要以大道精神来贯通这一切，那么老子的大道，其精神品格如何呢？他说：

“道法自然。”（《老子》二十五章）

“辅万物之自然而不敢为。”（《老子》六十四章）

道之流注于物的精神是不要造作有为。老子又说：

“多言数穷，不如守中。”（《老子》五章）

中，《淮南子·原道训》：“以中制外。”高诱注：“中，心也。”结合《老子》十六章所言心之虚、静而言，是说应保持心灵虚、静而迎合万物。从“道法自然”到心之虚静，这两点对我们理解庄子以大道精神贯通万物的态度与方法，有很大的帮助。

庄子深知所有这些是是非非，虽是各言己方为真理，实质上都只是一面之见，但虽然是一面之见，却也不是全盘错误，应该承认是一方面的见解，是部分的真理。他的“道枢”就是“彼是莫得其偶”，无法用对等的方法去解决。所谓“环中”，好比一个圆形，每一个侧面都只是部分的真理，而唯有得其核心，一切局部之见、部分的真理，都汇归到一个核心，问题才似乎可以解决。这个核心就是无穷的相对系统。他说：“是亦一无穷，非亦一无穷，故曰莫若以明。”明，日与月之光，互相照耀为明。在先秦似乎并没意识到月亮是受光体，所以月也可发光。庄子以此为例，说明每一个理论都有真理的一面。都有其成立的理由，但又都是相对的，由此他将这些都纳入其无限的相对系统之中，所以他说“道未始有封”。换句简略的话说，他将老子“道法自然”的思想引向了思想领域之中，并进行了充分的展开。庄子从相对性来看，称

之为“两行”，从汇归性的共性来看，称之为“道枢”，他采取自然不干涉的态度，此之谓“寓诸庸”（寄托〔寓〕于各人各物自用自成之上）。他的这个无限相对的系统，不仅具有开放性，而且是平等的，这才是《齐物论》的价值之所在。但各种系统的见解只有纳入于那个无穷的相对系统才是平等而“齐”的，各家之说与体现了道的这一无穷系统相比较，却又是道物的对立。道家的平等精神是以道物对立作为前提的，否则就消解了道的存在的必要性，道也就不存在了。这是从庄子的《逍遥游》到《齐物论》所给我们的启示。

但是要体验这无穷的相对系统，并不是一件容易的事，在庄子看来，这需要将心灵的境界层层提升，淘汰掉一切世间的干扰与“私见”，他由此而指向了主观世界，展开了老子“守中”与虚、静的思想。老庄都主张从根本上把握人生的价值，也就是从大道的角度来把握人生，对世俗的功用，反而认为会戕害人的心灵，庄子在这方面尤其阐述得细微详尽。在《逍遥游》中，从“知效（胜任）一官，行比一乡，德合一君，而征（取信）一国”，到宋荣子“定乎内外之分，辨乎荣辱之境”的境界，再以比喻的形式以列子御风而行（有待于风）为例，说明精神的境界在逐层提高，一直提高到“乘天地之正，而御六气之辩（变）”的境界，如此则其时人之心灵与宇宙天地的运化完全融为一体，至此境界，天地万物也尽含摄于我之心中，所以说“天地与我并生，万物与我为一”，由此而建立其精神自由的王国。

从老子主张返朴归真，“含德之厚，比于赤子”（《老子》五十五章）来看，老子的时代已是世风日下，礼坏乐崩了，人

的性灵已受到世风的熏染，所以他用偏激的语言指出“祸莫大于不知足”（《老子》四十六章），“绝圣弃智，民利百倍”（《老子》十九章）；再从他“小国寡民”（《老子》八十章）的政治理想以及第八十章的思想归趋而言，老子只是想求得精神上的安定。庄子顺着老子这种追求，发展而成为要求得到精神的自由解放。这种发展首先是来自对现实世界的反思。庄子所处的时代已是有甚于老子时代而进入了大动乱时期，孟子称当时一些统治者乃“此率兽而食人也”（《梁惠王》上），庄子称为“方今之世，仅免刑焉”（《人间世》）。他要求从这个大动乱的桎梏、倒悬一样的痛苦中，得到自由与解放。而要获得他称之为“悬解”的自由与解放，不可能求之于现世，也不能如宗教家求之于天上或未来；他只能求之于自己的心。即在自己的精神中求得解放与自由。他的“逍遥游”，是一个天才的思想家，面对“沉浊”的现世，以老子思想为根基，所建立起的自己的精神王国。庄子“游”的境界，我们可分为两点来体会，一是心灵修养的功夫，一是落实到现实中如何去生活。

在主观的修养和要求方面，庄子提出“至人无己，神人无功，圣人无名”。这里的关键是“至人无己”，“无己”自然“无功”、“无名”了。《老子》十三章提出了“无身”、“无患”，庄子的“无己”发端于此。但“无身”或“无己”究竟是一种什么样的境界呢？老子没有进行理论上的展开，庄子对老子最大的发展就是在人生体验的基础上展开了心灵历程广泛而深刻的论述。典型的例子就是庄子在《人间世》里提出的“心斋”和《大宗师》里提出的“坐忘”的概念。“心斋”与“坐忘”并非是一种观念性的游戏，而是如禅宗所言，是一种锻造心灵的“钳

1
L

锤”的功夫。“唯道集虚，虚也者，心斋也。”“心斋”的关键是“夫循耳目内通，而外于心知”（《人间世》）。关于“坐忘”，《大宗师》说：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”这里庄子把老子的“无身”，自己的“丧我”、“无己”直接导入了涤除心灵的功夫。老子倡“无欲”，并非要根除人的生理欲望，而是反对那种残害人性的过分的欲望追逐（详见第三章）。《老子》也倡“去智”，十八章说“智慧出，有大伪”，廿七章说“虽智大迷”；庄子的“斋”与“忘”，就是力图对知识与欲望的摆脱，如此精神才能得到彻底的自由。“夫循耳目内通，而外于心知”，这种“心斋”的活动，表明在与物相接时，不让心对物作知识的活动，不让由知识活动而来的是非判断给心以烦扰，于是心灵便从无穷的追逐知识中，得到解放。《养生主》说：“吾生也有涯而知也无涯，以有涯随无涯，殆已”，可说是就“心斋”的必要性作补充的论证。忘知，忘掉这些分解性、概念性的知识，剩下的便是“循耳目内通”的纯知觉的活动，这种纯知觉的活动，即是直观的活动。这种看、听的感官活动，虽是属于感性的，但正如《人间世》所言是“若一志”，淘汰掉其他知识的干扰，知觉因而具有孤立化，集中化的特点，并非停留在物的表面，而是洞察到物之内部，直观其本质，以此通向自然之心，因而使自己得到充实与扩大，可以“判天地之美，析万物之理”，“能备于天地之美”（《天下》）。所谓“堕肢体，黜聪明”的“坐忘”，是对欲望与知识的双重摆脱。“堕肢体”是指消解由生理而来的欲望煎迫，使心不受欲望的奴役，于是心便从欲望的要挟中解放出来。庄子在《人间世》说：“今吾朝受命而夕饮冰，我其内热欤？”“内热”，成玄英疏

为“内心熏灼”，形容心灵受欲望的煎迫。庄子受老子“无之以为用”（《老子》十一章）的启迪，倡“无用”之“用”，《逍遥游》中庄子与惠施论质时，庄子强调“无所可用，安所困苦哉”，认为以人世之无用“知无用而可始言用矣”（《外物》），方合道之本性，由此而进入逍遥游的境界。究其本质，乃是精神上“不夭斤斧”，无所困苦，即是心灵的解放与自由，而这正是因“无用”而得到的精神上的满足。人世间实用的观念，实际上是来自欲望。欲望消解了，“用”的观念便失掉了依据，精神即得到自由。所以摆脱欲望实是为达到“无用之用”的釜底抽薪的办法。

这种对欲望与知识“双忘”的追求，目的只是使心境处于虚静的状态，“虚室生白，吉祥止止”（《人间世》），以纯白虚静的心灵感知事物，由此使心灵处于自由的状态，这种纯知觉的活动，自然而然地体现了艺术精神的本质，而达到了精神上的大快乐大满足。这种境界，是人类所共有的，并非庄子所独具。但由这种体验而形成理论，于西方则是在冲破中世纪的宗教黑暗统治以后的事。康德在其名著《判断力批判》中说：

“美是无一利害关系愉快的对象……因为它既然不是根植于主体的任何偏爱（也不是基于任何其他一种经过考虑的利害感），而是判断者在他对于这对象愉快时，感到自己是完全自由的；于是他就不能找到私人的只和他的主体有关的条件作为这愉快的根据，因此必须认为这种愉快是根据他所设想人人共有的东西。”①

需要指出的是，康德在这里不仅点出了美的产生需要心灵的

自由，而且指出了艺术的“共感”。一个艺术的心灵，是将美“设想为人人所共有”，从而进入康德所谓“崇高”的道德境界。如果说庄子的“心斋”与“坐忘”只是孤立的心灵修养，那还不足以形成主客合一的艺术境界。进一步庄子提出了“和”的概念。他说：

“德者成和之修也。”（《德充符》）

“我守其一，以处其和。”（《在宥》）

“夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也。所以均调天下，与人中和者也。”（《天道》）

庄子的这种思想依然是发端于老子，老子说“知和曰常”（《老子》五十五章），体道者必须要了解“和”的境界，老子强调“道法自然”，原因之一是因为由天地所呈现的自然呈现了“和”的状态，“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均”（《老子》三十二章）。所以庄子认为“天和”乃“大本大宗”，以“和”为天之本质。但庄子的发展是由人之心的修养，进入与宇宙相通感，相调和的主客合一的艺术境界。他说：

“圣人将游于物之所不得遁而存。”

“（圣人）凄然似秋，暖然似春，喜怒通四时。与物有宜，而莫知其极。”（以上《大宗师》）

“使日夜无却（精神与天地万物无时不相流通，故无却），而与物为春。”（《德充符》）

这种“与物有宜”，“与物为春”，与天地万物相通的精神，自然含有万物平等的眼光，达到“和”的境界。所以，最高的

① 引自《西方思想宝库》一二八一页。

艺术精神，也就含有最高的道德精神。用庄子的话说，就是“游心于德之和”（《德充符》）。说到底，庄子由“逍遥游”而所展现的精神王国实含有万物平等的精神，不过这种精神是通过其艺术的人生观体现出来的而已。庄子秉承老子以道立论，所以是思想家而非艺术家，如果说老子的“天下皆谓我道大”（《老子》六十七章），提出体道之心虚、静的条件，而没有将圣人之心展开的话，那么庄子的道，实际上是用心灵的修养去体验道；撇开其形而上学的思辨观念，这种修养功夫自然而然地达到了人生的艺术境界。所以，尽管庄子没有成就艺术作品的用心，但其思想却对我国的艺术传统产生了不可估量的深远影响^①。中国文化史上凡是有成就的艺术家，没有不沾溉于庄子思想的，原因皆是由心灵修养，从人格上流露出来的艺术精神合于庄子的这种精神。

需要着重强调的是，前面提到庄子在其理论展开时，将心的活动投射于两端：一是由道的境界去“齐”万物，一是投向于内心的体验功夫，而两者所共同展现的，都是公正平等的精神。前者由相对系统的理论来展现，后者由归之于艺术的境界所体现。《老子》十六章说“知常容，容乃公”；常，道之永久的特性；容，包容，王弼注为“无所不包通也”；公，公平，王弼注为：“无所不包通，则乃至于是荡然公平也。”老子由道之无限与永久，而导出道之精神乃包容万物公正平等的精神和品格。庄子由此而在心灵领域进行了理论上的拓展：其相对系统的达成，乃出于老子“自然”“无为”为其包容的态度；

^① 此处引用了徐复观《中国艺术精神》第二章的部分观点。

其艺术境界的塑造，乃顺着老子“涤除玄览”的“损之而益”的方法去追求。庄子宏大博肆的思想，可以这样说，不仅发端于老子，在其理论达成的历程中，依然离不开老子的思想。太史公在《史记·老庄列传》《赞》中说“庄子散道德，放论，要亦归之自然”，实是用最简略的语言，钩稽出老庄理论的本质联系。庄子的理论，尽管通过其“仪态万千”的散文形式，令人目眩神摇，但其“放论”宏博的思想，并非像以水泻地，不可收拾，而是有严密的文心和内在的逻辑，其思路即是发端于老子，理论的达成依然也是归之于老子。“庄学”的研究，其价值的发掘，顺着这条途径相因而行，可谓是一条正确的道路。

四、道在现实中的价值体现

老子的大道如何透过人的心灵修养，在现实生活中体现，终究不易为人所了解。老子为此提出了“玄同”这个概念，他说：“和其光，同其尘，是谓玄同。”玄，意味着分别得不清楚，玄者黑也，水深了才黑，所以玄表示深奥，深奥的本质就包含有辩证的意思。如果是简单而明白，一条鞭似的前进，就无深奥可言。王弼注这两句话谓：“无所特显则物无所偏争也，无所特贱则物无所偏耻也。”是说生活应持“中庸”的态度，但这并不能说明老子“玄同”的深刻含义。案：“和其光”，光乃指大道之光明，庄子又称为“朝彻”（见《大宗师》），似朝阳初启，光被万物；尘，指现实的尘世，浊土飞扬，故称。关键是两个“其”字所指不同，前一“其”字指道，后一“其”字指物（现实世界），与道同光，与物同尘，体道的圣人应在现实当

下的环境中，体现出大道的精神，这实在是微妙而难以掌握的，所以老子既说“吾言甚易知，甚易行”，又说“天下莫能知，莫能行”（《老子》七十章），这也就是“玄同”的真正含义吧。庄子要将老子理论展开，打通道的形而上与形而下的阻隔，必然要在现实中将道的理论进行展开与“放论”，而不能像在《逍遥游》中以“无何有之乡”而笼统地描述之。而庄子所处的乱世，像儒家那样以“医门多疾”的坚毅精神，去担当治世的责任，这在道家庄子已认为不可能了；所以道在现实中的体现，是“古之至人，先存诸己而后存诸人，所存于己者未定，何暇至于暴人之所行”（《人间世》）。所谓“先存诸己”，乃只是求得一己精神之解放，以此精神形象去感召他人，而非去建立什么实际的事功。这是对庄子道的现实性的基本把握。那么，如何“存诸己”，如何在现实中求得精神的解放，庄子以《养生主》（养生的主要方法）一篇进行了展开，其中尤以“庖丁解牛”的典故为世人所熟知。先引《养生主》中的一段文字：

“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已；已而为知者，殆而已矣。为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。”

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音；合于桑林之舞，乃中经首之会。文惠君曰：“嘻，善哉！技盖至此乎？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇而不以目视。官知止而神欲行。依乎天理……因其固然……彼节者有间而刀刃者无厚，

以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣……动刀甚微，謋然已解，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”

在上面所引的文字中，开首一段乃《养生主》一篇的立论，值得注意。在这一段中，庄子认为追求分解性的具体知识与技能，从根本上不能增加生命的意义，而应该“缘督以为经”。督脉乃人身中贯穿全身而居中的最重要的大脉，生理上养生的“缘督为经”，精神上则应依道而行，这是对庖丁所言“臣之所好者道也，进乎技矣”的比喻性说明。庖丁“所好者道也”的具体内容，是因为他能由技而进乎超越技的道的境界。这种技中而见道，不像一般人就纯技术的意味而言，解牛只是为了解牛，只计较实用上的效果，而是由此达到了“莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会”的艺术境界。“桑林”乃殷汤时乐名，“经首”乃尧乐之名，庄子借此为喻，说明庖丁由现实技术出发，其解牛的动作与发出的声音，乃是最美的舞蹈，最动听的音乐，以此将人生的活动导入了艺术化。庄子所推重的，是庖丁在现实的一般性的解牛的技术活动中，所得到的享受，乃是“提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之”。这种精神上的享受，艺术上的享受，就是“所好者道也”的原因所在。文章中庄子用大段文字赞颂庖丁之刀异于常人之刀，而其达到精神享受的境界时也不忘“提刀而立”，“善刀而藏之”；究其原因，乃是其刀“刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣”。其功用是无限的。关于“刀刃无厚”，成玄英疏为“刀刃锋锐薄而不厚”，实有失庄子之旨。“无厚”即没有厚度，刀体之用在于刃，刃无

厚即刀之功能无限，无物而不可入。因万物皆有间，刀刃无厚而入有间，正如老子所言“天下莫柔弱于水”（《老子》七十八章），而“天下之至柔，驰骋天下之至坚”（《老子》四十三章）。此实是庄子“有情而无形”（《齐物论》）的道的形象性比喻。庖丁“提刀”、“藏刀”，视刀为至宝，乃是庄子强调对道的态度。了解这一点，方可对“庖丁解牛”一章作通畅的解释。

庄子以刀喻道，但在解牛的过程中如何与道相合呢？下面引徐复观先生在《中国艺术精神》中的观点，以说明这个问题：

第一，由于他（庖丁）“未尝见全牛”，而他与牛的对立解消了。即是心与物的对立解消了。第二，由于他的“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”，而他的手与心的距离解消了，技术对心的制约性解消了。于是他的解牛，成了他的无所系缚的精神游戏。他的精神由此而得到了由技术的解放而来的自由感与充实感，这正是庄子把道落实于精神之上的逍遥游的一个实例。

庖丁由最一般的现实技术性活动中，能够体现大道“游”的至境，体现了庄子两点思想：其一是由老子虚静而来的心，对事物本质作整体直观的把握，由此而消解了心与物的对立。这种把握不是顺着理性认知的路子去发展，像现在某些教科书上把“庖丁解牛”解释成从经验主义出发，认为熟能生巧那样，完全违背了庄子整个的理论。《齐物论》中“庄周梦蝶”的寓言，若顺着理性的思路，则无法理解其梦而为蝶则“不知周也”的境界；其中关键是“自喻适志”；若梦而为蝴蝶，仍不忘自己本来为庄周，这是由理性而来，必然生计较之心，由

此而消解了由梦而来的“适志”的快感。庄周的这种知觉感受，把自己与对象，都从时间上与空间上切断了，此时从精神上已与物、自然冥合成主客合一，进而从理性的认知中解放出来，成为类似康德所说的摒弃一切利害关系的趣味判断。《秋水》篇记载庄子与惠施的“濠梁之辩”，惠施对庄子由“鱼之出游从容，是鱼之乐也”的感叹，质问其“子非鱼，安知鱼之乐”，实是理性的认知判断与艺术的趣味判断两相比较的例子。庄子凭着恬适的感情与知觉，对鱼作美的观照；鱼成为美的对象，实亦含有庄子生命的精神，由此而物化合一。惠施顺着理智的精神，不能理解这种艺术的感受，追问其判断与被判断之间的因果关系，怀疑庄子“鱼乐”之不能成立，实是由于两种判断的性质根本不同所致。庄子由艺术享受中冷静下来所作的辩答，“子非我，安知我不知鱼之乐”，是沿着惠施理性的思路作回答；惠施紧接着问“我非子，固不知子矣。子固非鱼也，子不知鱼之乐，全矣”。所以庄子终于不敌而败下阵来。庄子接着说：“请循其本。子曰：‘汝安知鱼乐云者，既已知吾知之而问我？我知之濠上也。’”庄子的“既已知吾知之而问我”，仍是顺着认知而来的思路，但已完全是诡辩了；但“知之濠上矣”，则并非完全是诡辩，而是“循本”，返回到当时赏鱼之乐，出以直觉感知的享受，而这种精神享受，是实实在在存在过的。“我知之濠上也”之“知”，乃是怀有情感的艺术的享受，而这种“知”，是无法顺着因果律追问下去而加以说明的。“庖丁解牛”中庖丁的“踌躇满志”、“为之四顾”，实是经心物对立的消解而达到的这种精神上的享受。

其二，由老子“大道氾兮，其可左右”（以河水泛滥，左右

漫流，形容道之无处不在）（《老子》三十四章）这样简略的语言，很难理解老子道的普遍性的真实含义。庄子以“道恶乎往而不存”（《齐物论》）继承了老子道的普遍性的理论。老子的“和光同尘”，庄子以“不谴是非”而继承之，即是由道而来的人生态度与处世方法，我们在这一点上由庄子所作的展开，也可体会老子理论的精微，即：老子道的普遍性其方向不在对物质世界的认知，而是归结为现实的人生态度。换句话说，由人生而提升的境界，方能代表道的形而上的性格，这是由庄子所给予我们的理解老子理论的启示。《老子》五千言中祸福计较之心，随处可见，庄子的人生态度，也是顺着这个路子，首先是全生避祸，所以是“顺人而不失己”（《外物》），所以是“不谴是非”。如果顺着这种思想发展下去，老庄的“和光同尘”、“不谴是非”就会变成同流合污的乡愿，而失掉其思想价值了。同流合污，似乎也是不谴是非，但乡愿之不谴是非，不是发自以虚静为体之心，而是发自以自我为中心的利害计较，他们心中因是充满了这种利害计较，所以精神上无法具备超越性，也不能在客观现世中发现新的价值，而只能在“流”与“污”中打转，向“流”与“污”中沉沦，继而完全走向反艺术的方向。老庄强调以虚静之心迎合万物，这就需要修养的功夫。在这修养的过程中，因忘己而超出了名利荣辱，且将名利荣辱这些东西在“道”的境界中，即是在艺术的境界中化掉了。所以，“名者实之宾（附属之物）也，吾将为宾乎？”（《逍遥游》）达到了“举世誉之而不加劝，举世非之而不加沮”（《逍遥游》）的境界。这是老庄的道在现实中由心灵体验所发出的价值之所在。老庄的道既具有至高至上的超越性，更重

要的是它还回向了现实，即由庖丁解牛之类寓言来展现人生价值追求，从而达到“游”的境界，这在庄子有众多的比喻与说明。《齐物论》开首以风吹为喻，提出“人籁”、“地籁”与“天籁”三个概念，“人籁”是“比竹”，“地籁”是“众窍”，而“天籁”是什么呢？南郭子綦的答复是：“夫吹万不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其谁邪？”郭象注：“夫天籁者，岂复别有一物哉？即众窍比竹之属，接乎有生之类，会而共成一天耳。”“天籁”即是道的精神的体现，但“天籁”并非是别有一物，而是存在于“人籁”、“地籁”之中，“天籁”的无限是通过有限的“人籁”与“地籁”来实现。郭注言“会而共成一天”，并不准确，而应是在每一个“有生之类”都体现了道的无限性，都能“独成其天”，毋需“会而共成”的。庄子的追求是在现实中以心体道，但他以虚静的艺术心灵，看现世的每一具体的事态，都在有限中看出其无限性，因而这事态都可以呈现天地之大美，于此，由艺术的人生观进而形成了他艺术的宇宙观。

五、结 论

以上我们藉庄子思想的展开，将老庄的思想联系着进行了梳理，如果从理论架构上来作整体的把握，则可以这样说，老庄均由强调道与物的对立而又回向了现实，思想上努力于道与物的贯通，于是，他们的理论中形而上与形而下就并非是泥云之隔，不可逾越的，相反，两者打成一片，不可分割。这种形而上与形而下贯通无碍的特点，说明中国古代哲人们何以能在现实世界中无需借助于宗教，就能够有超越的精神；因为他们的超越是“即自”的超越，是发端于人心的人生境界

的提高。从而他们的理论纵贯可以跨越时代，平铺可以跨越民族，在人类思想史中具备了普遍性与永久性的价值。我们也应看到，庄子所建立的无限相对系统，虽然发端于老子对立双向的运动观念，但两者毕竟不同。老子更偏向于现实社会的“祸福倚伏”，他是把天道公平回向了人类社会，所以努力以天道公平去纠正人世间的_{不平}，他从“以百姓心为心”（《老子》四十九章）的关怀出发，站到了民本的立场上；在庄子，他看到人世间罪恶太多，此即《天下》篇所谓“沉浊”。面对这样的世界，而要“和之以天倪，因之以曼衍”（《齐物论》），以无限的相对系统解决之，这在观念中容易，而在与现实相接中则困难了。多灾多难的人间世界，在庄子“逍遥游”的自由解放的精神中，毕竟安放不稳，所以《齐物论》在立于现世中谈到“忘年忘义”时，充满了苍凉感喟，无可奈何的气息，而《人间世》也只能归之于“不材避世”，从而与他奔放自由的精神解放，不能吻合。所以，涵融于庄子理论中的客观世界，不知不觉地走向了生机盎然的自然世界。所以，在中国的艺术活动中，人与自然相融合的艺术创作，有意无意间总是以庄子的思想作媒介。我们由对庄子理论的疏解，不仅可以藉此把握老子的理论架构，而且还可以对老子微妙难识的五千言的潜在价值作出充分的体认。

第二节 韩非与老子

自古及今，解释老子理论影响最大者，当首推韩非。究其原因约有三：一是韩非在其五十多篇论文中，以《解老》、

《喻老》两篇专题长文来解释老子，对老子的文字作逐条逐句的传释和引申，且以寓言式的文字进行形象的描绘，所以影响很大。二是韩非对有关道的理论有完整系统的阐述，说服力强，以致后人往往援韩以释老。三是司马迁将老韩同传，此举虽屡遭后人讥议^①，但影响学术界甚深。有此三种原因，老韩的思想纠葛愈益难解。一九八七年笔者曾撰《老韩辨》一文^②，试图解决这桩公案。经过这几年摸索，虽然在有关老韩思想异同总的评价上尚无根本的变化，但涉及到老子的许多观点已经相异于当时了，这种不同或许是治思想史的人都遭遇过的。因此现在有必要把老韩关系重新进行检讨，但限于篇幅，只能作简略地疏释，重点放在老韩关于道的理论方面。

一九三〇年冯友兰《中国哲学史》出版，在第八章“老子及道家中之老学”一章第四节“道德”中完全沿用韩非的观点来解释老子的道，认为“道即万物所以生之总原理，道之作用，亦即万物之作用”。这种观念影响甚大。这个问题包含两层意思：一是韩非的道就是《老子》五千言中的道，一是韩非的道是所谓“唯物”主义的，因而老子的道也应作如是解释。如对老韩两人思想略作通盘全面的考察，这两点却都难以成立。

《解老》（以下未注篇名者，均引自此篇）：

“道者，万物之所然也。”

“道者，万物之所以成也。”

① 见《过庭录》及李清照《上内翰纂公（崇礼）启》。

② 载《安徽大学学报》一九八七年第四期。

点出了道是万物形成的原因。那么如何解决道与万物之间的关系呢？韩非提出了“理”作为道与万物之间的中介。那么什么叫做理呢？韩非说：

“凡物之有形者易裁也，易割也。何以论之？有形则有短长，有短长则有小大，有小大则有方圆，有方圆则有坚脆，有坚脆则有轻重，有轻重则有白黑。短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理。”

“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。”

尽管韩非将方圆与坚脆、轻重与黑白作必然的联系是可笑的强辞逞辩，但我们还是承认韩非的理是有关事物的性质与关系的概念。这样，道就通过理体现于万物之中，所以，他说：

“万物各异理，万物各异理而道尽。”

“道，理之者也。”

“道，理之者也”，意谓道就是从理中归纳出来的（该句释文参见王焕镛先生《韩非子选》）。这样，通过物之理自然可以识道了，“稽万物之理，（道）故不得不化。”道是通过物的各种性质（理）体现出来的，没有物也就没有道，说明了道、理、物三者一致的关系。

韩非的这种道，与《老子》五千言中道的理论相比较，立即可以看出它们的不同处。首先，老子的道是确确实实的存在，“独立而不改，周行而不殆”，“有物混成”（《老子》二十五章），而不是韩非那种稽物之理则道就尽化的观念。老子一再强调“知常曰明”（《老子》十六章、五十五章），“道乃久”（《老子》十六章），韩非由于认为道随物尽，而物是“时生时

死”，道因为要“下周于事”（以上《韩非子·扬权》），道也就“无常操”了，“常者，无攸（所）易，无定理，无定理非在于常所，是以不可道也”。这样，韩非就完全消解了老子道的绝对性与独立性。其次，在老子的理论中充满了运动变化的观念，在老子看来，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》四十二章），宇宙万物，虽各有质性，各具形象，而莫不是秉赋阴阳二气的消长而冲和，由此而生生不息。这是老子对宇宙间自然生化的规律和程序的重大发现，这与韩非只认识到物之方圆、短长、坚脆之类的属性，进而是“易裁也，易割也”的观念相比较，立刻就显出后者的浅薄与鄙陋。在老子看来，万物之所以如此，乃是大道运化的结果，“常德不忒，复归于无极”（《老子》十六章）。道，由于运化，而生一生二生三以及化生万物。在道与万物的关系方面，老子学说于根柢上是有异于韩非道随物化的理论的。

老子的道由于具有独立性与超越性，它所体现的价值是“容”、“公”、“常”，即具有无限的包容性和普遍性，且是永恒的。在与万物的关系上，是“道法自然”，它流注到万物所呈现的精神上是自然无为的品格，如天地以降甘露而使之均调和谐，所以万物的发展是阴中有阳，阳中有阴，既有统一又有转化，呈现了广大的和谐性。韩非因为消解了老子道的性格，他的“物”的观念就显得僵化难融：

“以为不可陷之楯，与无不陷之矛，为名不可两立也。”（《韩非子·难势》）

“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼时而至。”（《韩非子·显学》）

贵贱不相逾，愚智提衡而立，治之至也。”（《韩非子·解老》）

韩非只知对立，不知道现实世界大量的矛盾是以差异状态存在着的，由此而呈现了统一性。韩非的哲学达不到这个高度，实际上就不具备普遍性的意义。老子是阴阳消长而冲和，事物内部是既有转化又有渗透，构成了统一体，而韩非是“凡物不并盛，阴阳是也”，完全是一种僵化对立的观念。这种观念的由来，主要是受制于他对君权独裁政治的拥护。他说：“道不同于万物，德不同于阴阳……君不同于群臣。”（《韩非子·扬权》）由此，他把老子由道而下的各种虚无应变的理论，都变成了君王“南面之术”：

“使鸡伺夜，令狸执鼠”。（《韩非子·扬权》）

“如若臣者，犹兽鹿也，唯荐草以就。”（《韩非子·内储说上》）

韩非以“性恶论”为基础，主张君主对待臣民，真正要以畜牲之道待之，因此，他的术就肆无忌惮，无所不用其极了。在《三守》篇中，他为君主无为之术规划了三项内容：秘密、独擅和自为，这比申不害的“能独断者可以为天下王”^①又大大地前进了一步。《主道》篇说：“道在不可见，用在不可知，虚静无事，以闇见疵。”他把老子“无状之状，无象之象”和自己的“万物之所成也”的道，在现实中变成了君王的御臣之术。他一再申言“明主其务在周密”（《韩非子·八经》、《参言》），要“闭外”、“塞私”（《韩非子·心度》），《扬权》篇说：“听言之道，容

^① 《韩非子·外储说上》韩非引申子语。

若甚醉。”^①君王听臣下禀报时，要装得像醉酒者一样，让臣下摸不着自己的想法，如此，也才能收到“以闻见疵”的效果。这种庸俗而赤裸裸的欺诈之术，与老子“容”、“公”、“常”的大道性格已毫无共同之处了。老子为道的方法，从根本上说是无为，《老子》三十七章说，“道常无为而无不为”，老子的无为首先是指向为政者，“为无为，则无不治”（《老子》三章）。虽然目标是“无不为”，但毕竟是以无为作为前提，这与韩非肆无忌惮地用术以欺人，可谓是天壤悬隔，冰炭相乖了。老子道的品格通过人格的崇高精神来体现，无为在圣人身上的体现，概而言之，就是守静与致虚，前者通过养气来实现，后者则是强调寡欲。养气，乃积极充实而言之，要形神相合，神虚体静，转气致柔（参看《老子》十六章、十章、四章等）；致虚，从理论上说，本于“有生于无”，因唯有虚无，才含有无限的生机，其根本的方法就是寡欲。老子认为，社会的动乱，其根源是“民之轻死，以其上生生之厚”（《老子》七十五章）。“其上生生之厚”指统治者自奉过甚，骄逸过度，有欲之害，造作者主要是指贵族与统治者，所以他提出要“以百姓心为心”（《老子》四十九章）的呼吁，从而站到民本主义的立场上。这与韩非的完全从君主一人的利益角度来谈为道的方法，同样是泥云相判的。韩非的理论可以说是“黑暗的秘窟”里的权术，他的理论毫无道德的内容，他对老子理论的发展，只是概念上的袭用，本质上已完全脱离了老子理论的轨道。若从哲学上看，如果理论仅仅归趋于权术，那就够不上称为智

① “容”本为“溶”，据俞樾说校改。

慧。司马迁说：“韩子引绳墨，切事情，明是非，其极惨刻少恩，皆原于道德之意，而老子深远矣。”^①太史公以惨刻少恩，点出法家思想缺乏道德的内容，以“老子深远”点出了韩非理论的浅薄以及缺少哲学的意蕴，太史公的评语真是下得剖切明白。

今人评价韩非，往往以其道随物化的理论，判其为明确的唯物主义，遂认定其理论价值高于老子。姑不论所谓“唯物”理论是否就一定高于老子的理论，且探讨一下韩非的理论是否就是众口一辞所强调的既具唯物主义自然观、又是唯物主义的认识论呢？冯友兰在《中国哲学史》中援韩释老，认为老子的道正如韩非在《解老》所言，“道者，万物之所以成也”，是“万物之所以生之总原理”（中华书局新版二一九页）。细细析之，韩非似乎并没达到此种“唯物”的高度。唯物主义最基本的原理之一是承认物质的统一性，而韩非对于老子道的“常”的品格是不承认的，他说：“稽万物之理，故不得不化；不得不化，故无常操。”陈奇猷先生在《韩非子集释》中注为：“物各有理，理则有道，一物有一理，即有一道，万物有万理，则有万道，故物尽则道亦尽。”^②真是分析得痛快淋漓。试问，这种万物、万理、万道的物质观，其“唯物”的统一性又体现在哪里呢？其次，韩非理论的方向不在“心”或“物”的形而上的意义上，司马迁说他“切事情，明是非”，重点是落在功利事情方面。他的一点哲学意蕴是在顺着老子语言讲时略有显露，

① 《史记·老韩列传》。

② 《韩非子集释》三六六一三六七页，上海人民出版社版。

稍加引释，他就消解了其哲学意蕴而转到了事功上。他创造“理”的概念，原是事物性质的概念，“理定而物易割也”；但他更多的是以理为法纪之义。《难一》篇说“桓公不能领臣主之理”，《制分》篇说“实故有所至而理失其量”，理字皆当训为法纪，所以《主道》说：“道者万物之始，是非之纪也，是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。”这里由道之形而上意义，立即衍变为现实的政治功用之具。陈奇猷说：“韩非所谓道，有广狭二义：所以成万物者为广义之道；顺道而立法，以术而治众，此人主之道，是为狭义之道。”^①韩非的道，不仅如陈奇猷所言，有广狭之分，进一步说，此广狭二义还有虚实之分，人主之道才是韩非真正的理论上的道。他说：

“夫缘道、理以从事者无不能成；无不能成者，大能成天子之势尊，而小易得卿相将军之赏禄。”（《韩非子·解老》）

韩非由道、理等概念而显发之意义也是再清楚不过了。以“唯物”来概括其理论，似乎有把唯物主义理论降为“物质主义”或“功利主义”之嫌。

从认识论上看，韩非的“唯物主义”也只是“形似”而已。他提倡参伍以听，综合名实的形名之学，认为：“用一之道，以名为首，名正物定，名倚物徙。”（《韩非子·扬榷》）其根据就是“有言者自为名，有事者自为形，形名参同，归之其情”（《韩非子·主道》），这种形名察验，概而言之，就是“参之以比物，伍之以合虚”（《韩非子·扬榷》）。物，有，虚，无。这

^① 《韩非子集释》“主道篇”陈注。

两句乃互文，是说要参伍(分析)事物的有无。他似乎要努力追求主客观的高度一致，“夫能自全也而尽随于万物之理者，必且有天生”，感叹之余，又觉得不可企及。为什么他有“必且有天生”的感叹呢？因为他的形名参伍思想在实践上循名责实却不过是君主察臣之术。“言已则应执其契，事已则应操其符”(《韩非子·主道》)，韩非认为臣下的言与事应像符与契一样吻合，君主以此来察臣，就是“缘道理以从事者，无不能成”，就是“圣人尽随于万物之规矩”。具体应该如何做呢？韩非在《二柄》篇说：

“故群臣，其言大而功小者，则罚；非罚小功也；罚功不当名也。群臣，其言小而功大者，亦罚；非不悦于大功也，以为不当名也，害有甚于大功也，故罚。”

如此看来，言大而事功小固然不行，言小而事功大也同样要罚，事后之功与事先之言要完全吻合才能免罚，表面上看似要“尽随于万物之理”，但他忘记了自己“且必有天生”的感叹。“他(韩非)所要求进言的，要人人都是预言家，所预言的要和未来的事恰恰相当。”^①如此僵化的“认识观”，又如何称得上是唯物主义呢？韩非《安危》篇说：“明主之道 忠 法，其法衷心。”忠 即衷。《左传·僖公二十四年》有“服之不衷”，杜注：“衷，适也。”韩非所推崇的法，从根本上的运用来说，只是要适合君主的意志而已。“属轻重于权衡”(《韩非子·大体》)，具体地施用起来更是高下在心，衣冠土枭了，以至“深智一物，名隐皆变”(《韩非子·内储说上》)。

① 郭沫若《十批判书》。

司马迁在《史记》中虽以老韩同传，但在赞语中以韩之“惨刻少恩”、“切事情”而“老子深远矣”，已剖析得十分清楚了，太史公的眼光可谓烛照千古。清人钱大昕说：

“申韩之学，皆自谓本于老子，而实失老子之旨。史公自序，述其父说，道德与名法各为一家，而于此赞又明辨之，言其似同而实异也。说者讥韩非不当与老子同传，盖未谕史公微旨。”

（《二十二史考异·史记》）

这里点出了重要的两点：一是申韩之学“皆自谓本于老子”，他们的道、德所指实与老子无涉；二是太史公的态度，司马迁认为老韩是“似同而实异”。钱氏此论可谓搔到了痒处，综合以上所作的分析，也应验了钱氏所说。学术界中援韩释老者，应该是慎之又慎，不能仅仅满足于对两人理论概念上的疏释，从而有失公允地强调韩非是如何发展了老子道的理论的。

第三节 王弼与老子

一、玄学与王弼

在中国历史上，魏晋时代的时间并不长，魏晋玄学的文献，既缺乏系统，也不如佛教、宋明儒学那么多，但在中国哲学史上，却代表着一个重要的阶段。黑格尔曾经说过，哲学就是哲学史，一部西方哲学史就是一个问题接着一个问题。返观中国哲学史，魏晋时代是承袭两汉经学而来，虽然有人言它有名理、玄理、佛理三大思潮，但重点却是谈玄，弘扬

的是道家，是道家思想的复兴；隋唐时代才是真正的吸收佛教，弘扬佛教；宋明时代是弘扬儒家；这些都代表中国思想史中的重要阶段。当然，由于汉代对儒家经典的倡扬，前两个时代依然是立在儒家的基点上弘扬道家，吸收佛教。

魏晋时代出现的特殊人物是“名士”，这种人物类型有其特定的内涵，就像先秦时代的主要人物是诸子百家，宋明儒者则被称为理学家，佛教中的主要人物则是僧侣、和尚。各时代主要人物的名称不同，却都是由其所讲的学问而规定的。魏晋名士学术活动的主要方式是清谈。这种清谈并非是随意闲聊，而是有特定内容的，即谈易、老、庄三玄。殷荆州说：“三日不读《道德经》，便觉舌本间强”^①，于此可见一斑。因为要体验老庄思想的虚静玄妙，所以清谈时还要有一定的姿态。名士清谈时往往喜欢执一柄麈尾（拂尘），保持爽朗的精神状态，这是讲究美的姿态与情调。《世说新语·容止》篇记载“王夷甫容貌整丽，妙于谈玄。恒捉白玉柄麈尾，与手都无分别”，这是讲究美的姿容与神态，也就是讲究美；由此美的姿容，进一步才是言谈的高雅。言语无味、面目可憎的人名士们是不能忍受的，因为这类人不含美的情调。从清谈的方式上而言，名士们并不是以研究学问论证的方式讨论问题，而是讲究“谈言微中”^②。这是指用简略的语言把问题说得很中肯，很漂亮；当然，由于讲究这一点，有时也简略玄妙得令人费解。

《世说新语·文学》：

① 《世说新语·文学六十三》。

② 语出《史记·滑稽列传》：“谈言微中，亦可以解纷。”

“阮宣子(修)有令闻。太尉王夷甫(衍)见而问曰：‘老庄与圣教同异？’对曰：‘将无同。’太尉善其言，辟之为掾。世谓‘三语掾’。”

这就是有名的“三语掾”的故事。王衍所问可以说是魏晋时期思想领域最大的问题。从客观上来看，魏晋时代是弘扬道家的时代，人们讲道理是以老庄为归趋；尽管弘扬道家，但从汉朝以来所确定的儒家圣人的地位又岂是可以抹杀的？没有人能够否认。面对这个问题，阮修的回答，令王衍很高兴，所以“辟之为掾”。至于“将无同”三字究竟何意，注者纷纭，余嘉锡认为乃时人之口语：“盖‘将毋(无)’者，自以为如此，而不欲直言之，委婉其辞，与人商榷之语也”(《世说新语笺疏》二〇八页)。如果将余氏的看法，稍作发挥，这就是说，“将无同”三字的意思，从答问的角度来理解，一方面既不肯定老庄之自然与儒圣之名教一定同，另一方面也不肯定二者一定不同。这种不肯定也是一种说明，就是意在说明自然与名教不一定相冲突。这种说法隐含着某种暗示，代表着一种趣味，所以说“谈言微中”的要求是话要说得中肯而漂亮。这种语言虽简略，但它是建立在说话者对儒道两家都能作某种体验和融汇贯通理解的基础上。所以作个名士并不容易，他必须在人生境界和知识的把握上都要达到某种高度。王弼作为正始名士，是名士中造诣极高的人，他所注《老子》，当时已获很高的评价，前述自然与名教的问题，也是王弼注《老子》理论上的出发点。

王弼字辅嗣，魏山阳高平(今山东金乡县西北)人，生于公元二二六年(魏黄初七年)，卒于公元二四九年(正始十年)，

虽然只活了二十四岁，但他算得上是魏晋玄学的开创者。东晋人袁宏（伯彦）作《名士传》，现已佚失，从《世说新语》注所引而言^①，袁氏将王弼、何晏作为正始名士的代表，阮籍、嵇康等作为竹林名士的代表，裴楷、永广、王衍等为中朝（指西晋元康时期）名士的代表。如此，则王、何二人实是魏晋学术思想的开创者了。何晏是汉代外戚大将军何进的孙子，娶曹操女金乡公主为妻，曹爽秉政时，晏官至侍中、吏部尚书，贵极一时；王弼少年时就享有高名，英才特出，短暂的一生主要从事玄理学的研究。据史书记载，“正始中，王弼、何晏好庄、老玄胜之谈，而世遂贵焉”^②，进而形成时代的风气。但二人有高下之分，“何平叔（晏）注《老子》始成，诣王辅嗣，见王注精奇，乃神伏曰：‘若斯人，可与论天人之际矣！’”^③甚至何晏“见王弼自说老子旨，何意多所短，不复得作声，但应诺”^④。

王弼除作《老子》注之外，尚有后人辑佚的《老子指略》，从注文和《老子指略》的内容来对勘，《老子指略》应该是王弼所著。如《老子指略》的核心是认为：“老子之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已。”这种观点，可谓是王氏《老子》注的根本思想，散见其注文之中，在《老子》五十七章注

① 《世说新语·文学九十四》“袁伯彦作《名士传》成”条，刘孝标注：“宏以夏侯太初、何平叔、王辅嗣为正始名士，阮嗣宗、嵇叔夜、山巨源、向子期、刘伯伦、阮仲容、王浚仲为竹林名士，裴叔则、乐彦辅、王夷甫、庾子嵩、王安期、阮千里、卫叔宝、谢幼舆为中朝名士。”

② 见《世说新语·文学八十五》注引《续晋阳秋》。

③ 《世说新语·文学七》。

④ 《世说新语·文学十》。

中更言“以道治国，崇本以息末”，点出了《老子指略》的主旨。从资料上看，离王弼时代不远的西晋人何劭所作《王弼传》和王弼所作《论语释疑》、《周易》注及《周易略例》等均是研究王氏思想的宝贵资料。以下根据上述资料对王弼的“老学”观点作一些分析，以期对理解老子玄深的道德理论有所裨益。

二、会通孔老的问题

学术研究是脱不开时代制约的。两汉的儒学后来演变成谶纬迷信和天人感应目的论以及以万字注释一字的烦琐经学，这种荒诞与烦琐的特征，只能标志着儒家思想的衰落；汉代的独尊儒术是僵化的，像大哲学家庄子，汉代竟然没有人提到，直到后汉马融在家书中才提到他。说明汉代学术思想的萎缩，缺乏开放性。到了魏晋时代，社会日趋动荡，给思想的解放创造了条件，自然无为思想逐渐兴起，其首先是针对天人感应目的论而来。客观上看，可以说是思想界一次净化运动，玄学以其思辨性扫荡着两汉以来荒诞的、烦琐的神秘主义，代表着中国哲学健康发展的趋势。但儒学的衰落只是两汉儒学释义学所代表的形式主义方面的衰落，它的基本价值观念像仁义观念，以及以此进行道德人格的塑造与提升，早已牢牢地深入人心，乃是中国知识分子的命脉所在，不存在衰落的问题。前面所提到的“将无同”，是说儒学与自然无为不一定相冲突，从当时一些名士行为体验上来看，例如阮籍说：“礼岂为我设邪？”^①这是表示两者的冲突。但阮籍所反

^① 《晋书》四十九《阮籍传》：“籍嫂尝归宁，籍相见与别，或讥之，籍曰：‘礼岂为我设邪？’”又见《世说新语·任诞七》。

对的乃是礼教的形式主义，这与儒学的真正精神并不冲突。孔子说：“礼云，礼云，玉帛云乎哉？乐云，乐云，钟鼓云乎哉？”^① 阮籍痛恨礼教虚伪的形式，他的追求，正是孔子提倡的这种内在的精神。所以《晋书·乐广传》记载当时的一些名士，以偏激的态度，以至于采取裸体而行之类放诞的行为攻击名教，乐广的态度却不以为然，“乐广闻而笑曰：‘名教内自有乐地，何必乃尔？’”这是表示自然与名教两者并不冲突，前言阮修的“将无同”暗示的就是这一种意思。面对着这种环境，王弼要在学术上对“会通孔老”的问题，给予一个正面的回答，就是时代的要求；而王弼注《老子》，也是从这个问题出发，来显示老子思想的价值与特色，这也是王弼“老子学”的时代特色。

何劭《王弼传》：

“（裴徽）问弼曰：‘夫无者诚万物之资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？’弼曰：‘圣人体无，无又不可以训，故不说也；老子是有者也，故恒言无所不足。’”

这是王弼就“会通孔老”问题所作的正面的回答。王弼释老根本的内容是以无为本，以有为末，有中体现了无，这就是“本末有无论”（详见后述）。“圣人体无”，“体”乃是指身体力行，圣人是在生命的体验与实践体现了“无”的境界；在王弼看来，老子虽然把“无”说明得很好，但“无”是要体现出来而不是可以用语言来训解的，因此圣人不说；这样看来老

① 《论语·阳货》。

子还是在“有”的境界中，这是就实践修行的功夫而言。可见王弼对老子的评价要低于儒家的圣人。他在《论语释疑》注解孔子“志于道”条说：“道者无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。是道不可体，故但志慕而已。”这里的“体”，是感而言之意思，所以只能由心慕而体验，不可以语言说明之。这与他“圣人体无”的思想也是一致的。从王弼与裴徽简短的答问中，我们看出一个基本的问题，即王弼认为哲学的根本与最高的境界是实践性的，应通过人生的体验来体现。所谓实践性的，即指人与物，主观与客观不能截然判分为二，这与西方主客分明的哲学有很大的不同。这也是中国哲学的基本特色，王弼申言强调这一点，是值得重视的。既然是实践性的，通过人生的体验来体现，那么，中国哲学就首先体现在对人生价值的追求上，即使产生思辨性形而上的观念，也是基于价值的追求而产生的。对儒家的哲学应该这样看，对道家的哲学也同样应该这样看。王弼注《老子》十八章“大道废，有仁义”说：“失无为之事，更以施慧立善，道进物也。”“道进物也”，就是从无为的道的境界，跌落到了有为的物的境界里，失掉了道也就是失掉了人生根本的价值。他接下来注解“六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”两句说：“若六亲自和，国家自治，则孝慈、忠臣不知其所在矣。鱼相忘于江湖之道，则相濡之德（不知其所）生也。”^①这里王弼在用庄子的典故释老。《庄子·大宗师》说：“泉涸，鱼相处于陆，相呿以湿，相濡以沫，不如相忘于江

① 括号内四字据楼宇烈《王弼集校释》补。

湖。”在王弼看来，由道所体现的无为，应该是“六亲自和，国家自治”，这是从价值的角度，以无为作为根本的方法把握人类与社会。这种根本的价值体现出来就是“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”那种“忘”的境界。“忘”是庄子提出的境界，庄子认为若天下有道，人就可以相忘；而当天下无道时，人才要各寻其类、各结其党，陷于纠缠麻烦之中，人就不能相忘，而处于忧患痛苦之中。因此庄子又说：“其嗜欲深者，其天机浅。”（《大宗师》）老子认为以道治天下，天下将自安，若到了到了提倡孝慈，表旌忠臣时，家庭与社会已不堪治理了。王弼顺着庄子对老子思想的发展，用“忘”的境界，来注说老子思想所追求的价值，这对我们把握老子思想，也是一个重要的启示。

循着这个观念，进一步又引出一个新的观念，即圣人体现无，但又不说，那么如何体现呢？圣人不是遗世独立的孤独者，而是在日常生活中体现无。但日常生活不是有吗？无在哪里呢？无就在其中，道就在日常生活中。用当时的话来说，日常现实的生活是“迹”，而“无”是“本”，这就是“迹本论”的观念。“迹”又是“末”，是“有”，“无”体现了道，是本，就是现在常说的“本末无有论”。“迹本论”虽是魏晋时的新观念，但它依然是循着老庄的思想发展而来。

三、王弼“迹本论”启迪之一：有与无的问题

王弼思想中“无”与“有”是最重要的概念。他说：

“夫无不可以不明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗。”

“万物万形，
其归一也。
何由致一，
由于无也。”

(《老子》四十二章注)

这里是说，天地间一切均是“无”的显现和作用；另外，也只有通过对“有物”存在作终极性的探索，才能够得以了解真正的“无”。这是王弼“迹本论”的双重含义，缺一不可。他在《老子》第四十章注中，简略而明确地概括为：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”

王弼的观点，首先给我们的印象，就不同于《老子》首章所言。从论述形式上言，老子认为虽然是“有生于无”，但有与无是道的两面，相对于物而言；“此两者同出而异名”，而两者“玄玄”的变化，于是创生出万物，但两者却又同出于道。老子不是以无创生万物，严格地讲，《老子》首章的内容概括为一句话，即道创生天地万物，有无都属于道的一面。王弼却将无等同于道，《老子指略》说：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”《老子·一章》明言：“（两者）同，谓之玄。玄之又玄，众妙之门”。两者指道之双重性，无与有，无与有同属一个根源，发出来以后才有不同的名字，一个是无，一个是有，同出之同就是玄。这是一种动态辩证的创生原理，王弼以无为本，以有显无，显

然在形式上对老子以有、无“玄同”而生万物的理论，是一种简约化的处理。虽说是简化，但他突出了老子“有生于无”的思想。王弼的“迹本论”的双重含义，于是对我们理解老子就有直接的启迪作用。

《老子》四十章：

“天下万物生于有，有生于无。”

关于这一句话，注者歧义纷纭，王弼从他“迹本论”的观点出发，释为：

“有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”

万物、有、无，是老子道之下的关键性概念，由它们的顺序关系，就可以明白老子道与物之间的关系，可以说这种关系是老子理论系统中关键性的架构。在王弼看来，万物皆具有相对性，因此是迹，是末；但若顺着这迹与末去追求它的形式上的根据（有），依然不能得到它最后的根源与终极的价值；为什么这样说呢？因为万物的存在都是相对的，那么产生万物的有，作为它的形式上的根据，必然也是相对的；如此，那宇宙间最后的根据与终极的价值在哪里呢？“将欲全有，必返于无”也，“全有”，指最后的隐秘与根据。王弼认为，老子不像一般的哲学家一层层地去追求存在的根源，而是向相反的方面去追求，无才是真正的存在（全有），方体现出宇宙万有存在的根源道的特性，所以说“反者道之动”（《老子》四十章）。王弼的疏释，突出地体现了老子哲学关于宇宙生成和认识论的特色，抉幽发微，显发了老子哲学的价值。这也是他以“迹本论”阐释老子最有价值的地方。

在本书上篇关于《周易》的有关章节里，我们曾谈及王弼

“以老释易”的问题。《周易》六十四卦以“未济”卦作为全书的结局，令人费解。因为“未济”从卦的内容看，是以渡河为喻，说的是没渡过河；如此，则《周易》之刚健精神如何体现呢？《序卦》传说：“物不可穷也，故受之以未济终焉。”以“物不可穷”释“未济”卦，后人均沿此说。从卦名上看，这种解释未尝不可以成立，但结合卦爻辞看，九二爻辞说“曳其轮，贞吉”（车轮陷于水里，但合于正道〔贞〕而吉利）；六五爻辞言“君子之光，有孚，吉”，是说君王伟大，充满了诚意，所以吉利。如此，则并无面对“物不可穷也”而产生的沮丧与无可奈何的心理。这只能说明《序卦》传的解释有问题，不合卦爻辞的内容。王弼有鉴于此，推翻了《序卦》传的说法，他以“未济之极，则反于既济也”（《周易》注）来说明之。这是用“将欲全有，必反于无也”的理论释“未济”卦，他看到在艰难的“未济”中，其最后的体现必然是“既济”；换句话说，是唯有“未济”才含有“既济”，也才是真正的“既济”，从而以互摄转化的理论，钩稽出《周易》“未济”卦深刻的意蕴，这显然是得力于他对老子思想的领悟。由此我们也可了解到老子对《周易》思想的继承与发展，而这种继承与发展首先是靠王弼对两者的传释而贯穿显发出来的。

四、王弼“迹本论”启迪之二：从无为到无

关于王弼以无为本的思想，《晋书·王衍传》说：

“魏正始中，何晏、王弼等祖述老庄，立论以为天地万物皆以无为为本。无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形，贤者恃以成德，不肖恃

以免身。故无之为用，无爵而贵矣。”

这是对王弼“以无为本”思想简明的概括。王何二人祖述老庄，“立论以为天地万物皆以无为本”，“以无为本”这是立论的根本。在王弼看来，老庄的思想，无为是其根本。王弼常用本、末作为概念来表述他的思想，他在《论语释疑》里说，“时人弃本崇末”，圣人是“举本统末”；说到“本”这个概念，使我们马上想到西方哲学存有论里“本体”的概念，于是就随之而产生是“唯心”的本体抑或是“唯物”的本体的问题。事实上，从一般的哲学教科书到一些专著都是这样分析的。这样的分析，当然有一定的道理，但若以《晋书·王衍传》概括王弼的理论“以无为为本”来衡量，就有些扞格难通。以存有论的理论来分析，无为既不是物之原子也不是以心造物，即既非唯物又非唯心，如何可以作为理论的根本和万事万物的本体呢？《老子》三十七章“道常无为”王弼注：“顺自然也。”而“无不为”注：“无不为，万物由之以始以成也。”（据《王弼集校释》）“顺自然”是一种面对万事万物的世界由修养而达成的虚静的人生境界，是一种人生价值的追求，道家就是由这个境界而转出万事万物的本原。他是把形而上的存在的本体与根本的人生价值混而为一。由此，境界的追求也就是万物本体存在的显发，从而是物我难分心物为一了。从表述形式上看，价值的追求不是对实有的本体作正面的肯定或否定的分析，而是从其作用上着眼，无虽然是“开物成务”，但重点落在“无之为用，无爵而贵矣”，主要是从作用层上来讲无，来显示道，这可以说是了解老庄理论的关键。关于这一点，我们从王弼“会通孔老”所持的观点作进一步的分析，就可以明白。

王弼不是说“老不及圣”吗？（见前引何劭《王弼传》）但他在《老子指略》中又说：“儒者尚乎全爱，而誉以进之……誉以进物，争尚必起；矫以立物，乖违必作……斯皆用其子而弃其母。”显然，他又认为儒家不及道家了。这里的矛盾与纠葛，需要对王弼的理论作全面的考察。他肯定圣人，认为“老不及圣”，因为圣人所体现的仁、智、义、信这些基本的价值观念，无论是道家或是王弼，都是无法否定的。圣人立教，最高的概念是仁，扩大到最高峰，仁外而无物，仁既是生生不息之道，又是道德实践最高的根据，概而言之，仁既是道德秩序又是宇宙秩序，万物都涵盖在仁这个道德心灵之下。所以，王弼认为：

“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则，圣人之情，应物而无累于物者也。”

（何劭《王弼传》）

圣人以涵盖万物仁爱的心灵应对万物，是道德实践的体现者。从这个角度而言，最高的价值是由实践来体现，而不是由语言文字的辩诘讨论来体现，所以他在《老子指略》中说：

“是以圣人以不言为主，则不违其常……然则，《老子》之文，欲辩而诘者，则失其旨也。”

由此，他认为“老不及圣”。那么，他为什么又认为儒家“誉以进物，争尚必起”，是“用其子弃其母”呢？“弃其母”就是失掉了道。王弼首先当然把圣人和儒家学者（应该包括汉代的学者）分为两个不同层次来对待，认为两者不能混淆，这是显然的。一般的儒家学者在哪里不行呢？在“誉以进物”方面不

行。誉是鼓励，儒家陷到了仁的概念里，从正面分析仁，鼓励人行仁，如此就陷于造作，人们以仁为饰，奔趋若鹜，自然“争尚必起”了。老子说“绝圣弃智”，“绝仁弃义”，并不是从存在上正面对圣、智、仁、义进行否定，这样去理解老子是肤浅的，也是不公平的。“绝”字从字面上看，好像是否定圣、智、仁、义，如此则老子岂不成了大恶？岂不真成了异端？《老子》八章说：“与善仁，言善信”，一个善字，透出了道家的智慧。在道家看来，儒家从正面肯定了圣、智、仁、义，然而这是不是就以最好的方式去体现了它们呢？这些东西经你们儒家的提倡后，为什么假仁假义充斥社会呢？这里就有个善与不善的问题，从哲学上讲，就是作用层上的问题。王弼就是从这个地方肯定了道家的智慧，肯定了老子思想的价值，也会通了孔老的思想联系。他在《老子指略》里说：

“随其所鉴而正名焉，顺其所好而执意焉。故使有纷纭错之论，殊趣辨析之争，盖由斯矣。”

“《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已。”

老子以“崇本息末”而超脱于儒家及各家之上。这里的“本”，就不是现代哲学所讲的存在意义上的“本体”，这个体现了道家大道的“本”，强调的是从作用层上着眼，用最好的方式，从根本上体现出圣、智、仁、义。老子说“大道废，有仁义”，从字面上看，对仁义道德有轻视的意味，但如果从作用层上，从保持纯朴天性的根本的意义上讲，就不是轻视，在老子看来，如果仅仅落实到追求仁义，提倡仁义的层次上，那已是问题丛生，虚诈并起，伪张为幻了，这是没有道化的仁义，

不是最好的体现方式。从道家的立场原则上讲，“唯在使民爱欲不生，不在攻击为邪（不讲仁义）也”（王弼《老子指略》）；由此而转出道家以虚静之心而采取“无为”、“顺自然”的应世态度。

我们再作进一步的分析，儒家难道仅仅在实有层上从存在的角度，正面分析圣、智、仁、义吗？有没有道家作用层上的无为呢？如果没有这种根本的体现方式，圣人又何以以为圣，王弼又根据什么讲“圣人之情，应物而无累于物者也”（何劭《王弼传》）？“应物而无累于物”就是无为。王弼的崇圣是有根据的，儒家不仅从正面分析这些价值，也顾及到了如何体现这些价值，而且把两者分得很清楚；虽然后者论述得不够，但由无为这一点，即可融汇儒道，会通孔老。王弼以“无为”崇圣，正是看出了这一点，体现了王弼卓越的识见与眼光。

孔子说：

“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉？”

“予欲无言”。（以上《论语·阳货》）

《诗经·大雅·皇矣》说：

“帝度其心，猷其德音。”

〔猷：静也（孔疏）。这是说周文王能以其虚静之心应物处事。〕

“帝谓文王，无然畔援，无然歆羨，诞先登于岸。”

〔畔援，恣拔之态；歆羨，欲利之象。由无为而先登彼岸，类乎无为而无不为了。〕

“不大声以色，不长夏以革，不识不知，顺帝之则。”

这是说不大声色，不长夏楚与鞭革（刑具），追求虚静无

为，正如孔颖达所疏：“此（四句）言天之道尚诚实，贵性自然。”

以上诗句都是赞美周文王以道家无为的方式，体现了其“圣德”。

《尚书·洪范》篇说：“无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。”好善恶恶，这是儒家处世的基本态度，孔子讲“唯仁者能好人，能恶人”（《论语·里仁》），这是从正面在肯定好恶；《洪范》所说“无有作好”“无有作恶”，不是要否定人之好善恶恶，而是强调不要有为之，以“造作”的态度去表现好恶，用王弼的话说是“自己造也”（《老子》四十八章注）；而只有“无有作好”之好，“无有作恶”之恶，才是最好的表现好恶的形式。这当然也类似道家的无为，是从作用层上在谈好恶。

所以，王弼不仅肯定圣人的根本价值和实践态度，而且认为老子的思想价值在于倡导无为，以最好的方式说明了圣人的价值，这是他“会通孔老”的主要内容。《老子》一书中，无（用了六十四次）、无为（用了十二次）这两个根本性的概念，以王弼的疏释与发展而言，它首先体现出来的是表示追求价值的方式，而不是表示本体存在的意义；换句话说，首先是为无，从无为再普遍化、抽象化而后提炼成无。老子理论的发端是实践、生活上的观念，而不是像西方哲学那样首先是形而上学本体的问题。对《老子》一书作整体的把握，其凸现出来的思想首先是老子对时代的关切，深感人生之痛苦，社会价值因虚伪而堕落，他一眼就看到把生命落在虚伪造作上是最大的不自由。王弼以“圣人体无”的无为来抉发老子理论的价值。

值，而不是从存在本体的角度来把握老子的无，在今天对我们理解和显发老子思想的价值，尤其显得意义重大。

第四节 从现代释义学探讨研究 老子的正确方法

——兼评冯友兰先生两本《哲学史》

中有关老子思想的论述

现代“老学”研究，从宏观上看，可分为两个阶段：一是从“五四”时期至一九四九年这一段时间，学者们接受海外实证主义思潮的影响和继承了“乾嘉学派”重考据的遗风，以“疑古”的勇气一再将老子的时代向后拉，从拉到孔墨之后，再拉到孟庄之后，直至拉到《淮南子》时代；同时，以胡适为首的传统派却坚持司马迁写列传以来的看法，批驳了“疑古”派的轻率态度。这个问题在上一章已作了论述，此处不再重复。两派之争虽在老子其人其书的问题上造成了一些混乱，但毕竟“疑古”派的论据尚不足以推倒传统看法，且因为有此争论而澄清了有关老子其人其书的一些疑点。二是自一九四九年至今，这一段时间较长，学者们将研究的焦点集中在对老子思想的剖析与评价上，从而形成了“唯心”与“唯物”两派的对立，其对立的态度，较“五四”考证时期更为明显。四十多年来，这种情况一直困扰着国内的哲学界，“老学”研究似乎陷入了泥淖中。今天我们倘若要进一步发掘老子思想的现代价值，首先面对的就是如何把握老子思想本质这样一个基本问题。

有关老子理论的“心”“物”之争，绵延几达半个世纪，至

今依然是“入主出奴”，纷纭不休，这就不能不引起我们的深思了。如果把这种现象的产生推诿于作为研究对象的客体，即《老子》五千言的玄奥难识，这不仅是低估了国内学术界的解析能力，也不符合释义学的基本原则，显然是不能成立的。笔者认为，这与其说是解析能力问题，倒不如说是在研究方法上出了问题，哲学既然属于文化中的最高层次，进一步说也就牵涉到对民族典籍文化的思想性如何评价的问题。就老子而言，无论是以“唯心”的结论还是以“唯物”的结论归结老子的理论，都存在着这样一个共同的方法问题。所以本节并不准备就现在流行的各种观点进行分析，而只是就释义学的基本原则，对冯友兰先生的两本哲学史中有关老子的论述作一些分析，作为对“老学”研究方法的反省。笔者在后面把冯先生的观点提出来进行一些讨论，是本着“以先觉觉后觉”^①的态度，以期在“老学”研究的方法上能有进一步的提高，扩而言之，从研究方法上试图更好地显发出民族文化的现代价值，这一点是应该说清楚的。

一、贝蒂的释义学四原则和古代哲学的解释方法

本世纪五十年代以来，极负盛名的意大利哲学家贝蒂（E·Betti）所提出的释义学四原则，已逐渐成为现代西方释义学的基础理论。哲学家卡西勒（Carsirer）认为：“哲学上过去的事实，伟大思想家的学说与体系，不作解释便无意味^②。”所谓的“老学”研究，就是将老子的语言，经过现代人

① 语见魏源《默觚·学篇一》。

② 转引自徐复观《中国思想史论集续编》四页。

的解释，从而显发其为现代人所理解的价值这样一个活动过程。现代释义学的四条原则，显然可以作为我们开展“老学”研究的借鉴与参考。

贝蒂的四条原则^①，概而言之，可分为两两一组，一组同对象有关，一组同解释者的主体有关。

释义学的第一条原则是被解释对象的自主性原则，贝蒂认为这是一条最基本的、首要的原则。这条原则认为对象应该被看作是独立自主的，得根据它们自己的发展逻辑、它们意欲的联系、它们的必然性、整体性和结合性来理解；这就是说，解释应该符合作者的观点、意向和在创造过程中的构造冲动，而不应该根据似乎与解释者有关的任何别的外在目的。另外一条与解释对象有关的原则是意义的整体性原则，整体的意义得从它的个别成分中抽象出来，而个别成分也只有联系整体才能得到理解。

对解释者而言的两条原则，贝蒂首先提出理解的现实性原则。这条原则要求理解者的任务是追溯创造过程，在他自身中重建这种过程；这就是说，对象的思想与体现的精神价值，在解释的过程中成为解释者自身内在精神的一部分，进入并扩充解释者的思想视界。解释者应该消化他的解释对象，使它所体现的精神成为他自身精神的一部分，成为他自己生活的现实。例如，从历史领域看，司马迁作《屈原贾生列传》，他以“其文约，其辞微，其志洁，其行廉”的评价推崇屈原；“志洁行廉”确是屈子精神的精髓，但“志洁行廉”同样也是太

^① 参见张汝伦著《意义的探究——当代西方释义学》第三章。

史公面对汉武帝淫威和黑暗社会，所呈现出的精神风貌。屈子的精神已成为太史公现实的创造精神的一部分，所以才能以浸透血泪的文字和优美如辞赋的篇章，“传释”出屈原的史迹。与之形成对比的，是班固《汉书》的《屈原列传》，班氏以“露才扬己，忿怼沈江”批评屈子的思想与作品不合温柔敦厚之旨。《史》《汉》两书的这种差异完全是作史者的精神境界所导致的。屈原的思想与情感在班固那里，被他固有的君权理念所压抑，不能成为他的现实创作精神，如此，两篇传记的高下就不言自明了。在贝蒂看来，在历史领域里，那种认为只要客观地记录史料就是真正的历史，这种认识是非常幼稚的；解释的前提是理解，而理解的目的是为了充实提高解释者自己的精神，虽然解释者作出的解释必须忠实于作者的原意，但共同的人性使彼此得到沟通与理解。人生正是通过对我们周围的一切有意义的形式的无止境的解释与理解而得到丰富和充实的。对于这个问题，中国的古人早已有所认识。顾炎武在《日知录》中说：“古人作史，有不待论断而序（叙）事之中即见其旨者，惟太史公能之。”“于序事寓论断法”，是指太史公的观点与结论（论断），是通过他的叙事而自然而然流露出来的。换句话说，司马迁的精神，其倾向性，是靠其笔下的人物形象的活动，自然而然地流露与呈现的。这需要高超的技巧，而其前提，是司马迁与他笔下的人物，在精神上息息相通。这就联系到贝蒂所说的第四条原则了。

释义学的第四条原则叫做意义相符原则。贝蒂认为，释义是精神对精神说话，如此则只有一种气质、禀赋相同的精神才能以适当的方式接近并理解另一种精神。如果仅有对理

解的兴趣,尚不足以建立解释者与对象之间的交流,还应该从内心的情感到精神的本质,在解释者与对象之间产生“共鸣”。我们仍以司马迁为例,金圣叹说过《史记》的《游侠列传》和《刺客列传》写得最为生动^①,之所以如此,正在于司马迁确实在人格上,与他笔下的历史人物有某种相似,所以才能将游侠、刺客们写得格外生气勃勃,令人读后难以忘怀。

以上我们是就历史解释的领域举例说明,我们当然不能将思想史领域的解释,硬套这四条原则;但以此四条原则,返观对老子思想的研究,还是可以在研究方法上,得到许多启示与裨益。

首先,我们必须承认,古代经典哲学所蕴含的哲学原理,是人类的智慧之果,古代哲人的智慧所显发的思想价值,是贯通古今永葆其生命精神的。从释义学的原则来看,我们要尊重对象的自主性,应以承认其思想价值的永恒性为前提。现代人之所以可以和古人的作品作精神上的对话,中国人之所以可以和外国人作文化上的沟通,其前提就是包括智慧在内的各民族各时代的文化,贯穿着人类共同的文化价值,唯因如此,哲学的解释才成为可能。我们要弘扬民族文化,就不能搞民族文化虚无主义。试想,如果以奴隶主阶级的代言人来限定老子的思想,其思想价值又如何能得以显发呢?老子是否属于奴隶主阶级,这本身就是个问题。《老子》七十九章说“有德司契,无德司彻”,可以说明他并非是奴隶主阶级。

① 金圣叹《读第五才子书法》:“大凡读书,先要晓得作书之人是何心胸。如《史记》,须是太史公一肚皮宿怨发挥出来。所以他于《游侠》、《货殖传》,特地着精神,乃至其余记传中,凡遇挥金杀人之事,他便啧啧赞叹不置。一部《史记》,只是缓急人时所有六个字,是他一生著书旨意。”

契，乃债务契约；彻，乃周朝以来什一税法。（见《孟子·滕文公上》和《论语·颜渊》郑注）老子是说，有德者只予不取，如持债券而不索债；无德者才如周朝统治者征税一样只取不予。即便老子是奴隶主阶级，如果仅用阶级分析来解释其思想，如此由解释方法僵化而带来的荒谬性，是显而易见的，其思想中深邃的智慧之果，就会由此而被分解掉了。所以，尊重对象的自主性，我们必须以尊崇的心情，面对我们民族古代的哲人。人们在康德的墓前，以他在《实践理性批判》中的两句话，“在吾之上者为星辰之天空，在吾之内者为道德之律则”作为他的墓志铭，以显示这位哲人的胸襟是何等的高贵、庄严；对西方哲人应该如此，对中国的古代哲人也应该如此。自“五四”以来的“疑古派”，以消解古人的价值为能事，实际上是一种不正常的文化心态。

其次，这种哲学上的解释，笔者以为，其前提应是对原著原典求得合乎事实的融会贯通的理解。立在这种理解基础上的解释，应是从原文献中抽象出来的，所以依然应回到原文献中去接受检验。这可以说是释义学四原则中如何保持对象完整性的具体方法。这种检验，不仅要求某种解释与原文文意要符合，其基本结论还应可以贯通所有的原文。从方法上而言，或者说从解释者自身的要求而言，这种理解性的解释，首先应从原作者本身的立场来了解他，从他原文献中思想的本身来探求他的哲学意蕴与思想追求。说到底，解释者应首先站在古代先哲的立场上，与先哲的思想产生“共鸣”，有一种认同的理解。从现代释义学的观点来看，就是要克服解释者以自己的心理意向为标准的主观随意性。唯有如此“入乎其

内”，消化对象的精神，然后才能“出乎其外”，得出概括其本质的结论。就老子而言，则首先应做到“以老解老”，对老子整个思想体系的达成与展开，作出能够贯通原文的解释，这是在用“唯心”或“唯物”归结性的结论得出之前，所应下的功夫。结论的正确与否，关键在于对原文能否“贯通”。清人魏源在《老子本义·论老子》中感慨地说：

“解老自韩非以下千百家，老子不复生，谁定之？彼皆执其一言而闳诸五千言者也……泥其一而诬其全，则五千言如耳目口鼻之不能相通。夫不得言之宗事之君，而徒寻声逐景（影）于其末。”

这话说得苍凉感慨，“老学”局面的复杂是由来已久了；且魏氏的比喻贴切形象：如果哲学上的解释不能贯通于原文，即如人之五官不能相通，经典哲学的生命力也就萎顿了。这一点，尤其应该引起现代“老学”研究者的重视。

二、简评冯友兰《中国哲学史》和

《中国哲学史新编》中有关老子思想的论述

关于现代“老学”研究，就国内状况而言，影响最大的，是判定老子理论本质为客观唯心主义的说法，在类似这种提法的众多论述中，尤以冯友兰先生的《中国哲学史新编》（以下简称《新编》）第十一章“《老子》的客观唯心主义哲学体系”里的论述影响最大。冯先生的《新编》是在其民国十九年（一九三〇年）出版的《中国哲学史》的基础上发展而来的，为此有必要先谈谈《中国哲学史》的情况。冯先生的《中国哲学史》，无论在规模上和深度上，都远胜于一九一九年出版的胡适所著

的《中国哲学史大纲·上卷》(胡氏终其生未完成《大纲》),影响也更为广泛而久远。冯先生在《中国哲学史》初版序言中说:

“海格尔(即黑格尔——笔者注)谓历史进化常经‘正’、‘反’、‘合’三阶段。前人对于古代事物之传统的说法,‘正’也。近人指出前人说法多为‘查无实据’,此‘反’也。若谓前人说法虽多为‘查无实据’,要亦多‘事出有因’,此‘合’也。”

以上这段话说明冯先生不仅承袭了黑格尔“辩证法”三段论,而且结合当时的现实,对传统的说法和“五四”以后的“疑古”之风,欲从更高的层次和角度,进行“扬弃”合一,显示了当时冯先生在学术上的锐气;更为重要的是,冯先生编著《中国哲学史》,同样是在效法黑格尔,将哲学的发展与文化历史的发展作为同一历史来观察;这两点在其有关老子的章节中都有充分的反映。

冯先生以“孔子以前无私人著述之事,故《老子》不能早于《论语》”为理由,判定《老子》为战国时之作品,这是吸收“疑古派”反传统的所谓“反”(否定)的做法。这个问题之不能成立,已在前面有关老子的考证中作过论述,兹不赘述。冯先生且特立“老聃与李耳”、“老学与庄学”、“楚人精神”以及论“道、德”等章节,说明著者遵循黑格尔“历史哲学”的论述方法。在论“道、德”的章节中,冯先生说:

“古时所谓道,均谓人道,至《老子》乃予道以形上学的意义。以为天地万物之生,必有其所以生之总原理,此总原理名曰道。”(《中国哲学史》上册二一八页)

接着冯先生以韩非《解老》“道者，万物之所然也，万理之所稽也”来释道。照此推论，他认为道应该是属于唯物主义的。他在老子《处世之方》一节中说：

“海格尔谓历史进化，常经‘正’‘反’‘合’三阶段。一事物发展之至极点必变而为其反面，即由‘正’而‘反’也。‘大直若屈，大巧若拙’，若只直则必变为屈，若只巧则必‘弄巧为拙’。惟包含有屈之直，有拙之巧，是谓大直大巧，即‘正’与‘反’之‘合’也。故大直非屈也，若屈而已。大巧非拙也，若拙而已。‘知常曰明’之人，‘知其雄，守其雌’常处于‘合’，故能‘没身不殆’矣。”

（《中国哲学史》上册二三〇页）

由此，他认为老子的认识论类似于黑格尔的辩证法。这也许是最早以辩证法评价老子的认识论，反映出冯先生的远见卓识。也因为如此，他对老子的思想价值，多有发现。如通常人们认为《老子》三十六章是谈权术与阴谋，冯先生却以辩证法思想为依据，进行了反驳。他说：

“此非《老子》之尚阴谋，《老子》不过叙述其所发现耳。反之，则将欲张之，必固歛之；将欲强之，必固弱之……一事物发展至极点，必变为其反面。其能维持其发展而不致变为其反面者，则其中必先包含其反面之分子，使其发展永不能至极点也。”

（《中国哲学史》上册二二八一二二九页）

对于《老子》八十章所言“小国寡民”之社会理想，他也并不以“复古”目之，而是以同情的态度看待它：

“此非只是原始社会之野蛮境界；此乃包含有野蛮之

文明境界也。非无舟舆也，有而无所乘之而已。非无甲兵也，有而无所陈之而已。‘甘其食，美其食’，岂原始社会中所能有者？可套《老子》之言曰‘大文明若野蛮’。野蛮的文明，乃最能持久之文明也。”

（《中国哲学史》上册二三八页）

他唯恐别人不能理解，又加注语曰：“一民族若只仅有文明而无野蛮，则即为其衰亡之先兆。中国人文采彬彬，以弱不胜衣为可贵，此即仅有文明而无野蛮。中国民族若真衰老，则即因其太文明也。”这样看来，冯先生这儿的“野蛮”，实质是指一个民族能保持精神的纯朴和蓬勃的朝气，显示了他对民族兴衰的关注。事实上，冯先生如仅有黑格尔“正”“反”“合”三段式的辩证法，是无法发掘老子思想价值的。因为辩证法只是提供了一种方法，其前提是冯先生对民族文化的关怀和对古代哲人崇仰的心情。正如他在一九三三年《中国哲学史》再版自序中说：

“吾作此书，见历史上能为一时之大儒自成派别者，其思想学说大多卓然有所树立，即以现在之眼光观之，亦有不可磨灭者……值此存亡绝续之交，吾人重思吾先哲之思想，其感觉当如人疾痛时之见父母也。吾先哲之思想，有不必无错误者，然‘为天地立心，为生命立命，为往圣继绝学，为万世开太平’，乃吾一切先哲著书立说之宗旨。无论其派别如何，而其言之字里行间，皆有此精神之弥漫，则善读者可觉而知也。”

这些从内心深处流出的话语，反映出冯先生对民族文化的关怀与深厚的感情，这是他能发掘出古代哲人思想价值的

内在根源。但如冯先生在《绪论》中所言，他是用西洋哲学的名词来讲中国哲学，虽然认为中国哲学无形式上的系统，而有实质上的系统（参见《中国哲学史·绪论》）——否则，中国就不存在哲学了——，但他毕竟是以西方哲学的观念与价值来衡量中国哲学，以致认为中国哲学是畸形的，对中国哲学由人生价值的追求乃至达到形而上的系统，给予的重视不够。从论述老子的有关章节来看，不能以现代释义学的原则，保持老子学说的自主性与完整性，发掘出其内在的架构；而过分重视西方哲学逻辑的程序，从而将老子理论以“道德”、“处世之方”等项目分而论之，这种分解的方法，很难反映出老子理论系统性的价值。对于这个问题，冯先生自己有所认识，但他囿于所受西方哲学的训练，终于难以摆脱。他在论《老子及道家中之老学》自注中说：

“本章叙述《老子》哲学，注重于其逻辑的程序。故先述其所谓道、德；次述其所谓反、复。但若就《老子》哲学之发生的程序说，则或《老子》之作者，先有见于‘法令滋彰，盗贼多有’等反、复之事实，乃归纳为所谓反、复之理论也。”（《中国哲学史》二三〇页）

以上所述，虽然十分简略，但我们可以看出，冯友兰在早期的《中国哲学史》中，运用西方哲学观念——尤其是黑格尔的辩证法观念——发掘出老子思想是唯物主义的，在认识论上体现了辩证法思想；但也正因为囿于西方哲学观念，对老子哲学所体现的中国民族的哲学特性，即由对人生根本价值的追求而展开乃至达到形而上的理论系统，缺乏充分的论述与展开，这是十分令人惋惜的。就后一点而言，王弼在

《老子指略》中由“无为”而展开老子的理论系统，则更能反映老子的理论本质。冯先生论述老子的方法，影响是深远的，解放四十多年来，尽管各家各派观点歧异，但在论述方法上，基本上都是沿用了冯先生依西方哲学而来的分解的论述方法。时隔三十四年，在一九六四年出版的《中国哲学史新编》里，冯先生仍旧沿用这种方法，不过在评价老子思想的观点上却发生了一百八十度的变化，他对老子思想的评价，由当初承袭韩非而来的唯物论转变为客观唯心论；在认识论上由承认体现了黑格尔的辩证法，变为了权术和形而上学。

从立论的根本方面而言，给人突出印象的是，冯先生在《新编》中以没落奴隶主阶级利益判定老子的哲学思想根源，时隔三十年，他在当年再版自序中对古代哲人乃至民族文化的崇仰心情与自信心，已消失得无影无踪了。在认识论上，老子的辩证法思想也变成了策略与权术。冯先生说：“当时的没落奴隶主贵族和他们的知识分子，对待新兴地主阶级的新政权、地主阶级专政的新社会，有一种态度是以退为进。有这种态度就有一种与之相应的策略。《老子》这部书一部分讲的就是这些策略。”（《新编》第二册三二页）这样去分析古代哲人思想的观念是僵化的，由此出发，老子思想的价值已变成了不过是阶级复辟的策略而已。从历史上看，老子的时代是否就是一个阶级没落另一个阶级兴起的时代，这本身就是一个问题；其次，若用这种观点来划分，老子思想又何尝不能是新兴阶级“以退为进”去夺取政权的策略呢？事实上，冯先生在“《老子》的兵法”一节中也说：“如果弱兵真是新生事物……由此转弱为强，（而）得到最后的胜利。”对老子倡“柔弱”到底是

“新生”之“弱”还是“没落”之“弱”，他自己也有些把握不住。这个矛盾还是次要的，重要的还是对古代哲人和民族文化所持的基本态度的问题。《老子》七十七章说：“天之道损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。”这是老子以天地由“无为”而来的均调公正法则，对自己所处社会之不公，两相比较，从而对社会进行了猛烈的批判，显示了老子“以百姓心为心”的博大胸怀与民本主义的立场。冯先生却进行了“阶级分析”，认为：“照《老子》看来这种‘人之道’完全是不符合‘天之道’的。但它说的‘天之道’也并不是真为劳动人民的利益着想，不过是打着‘为民请命’的幌子，为了损新兴地主阶级的有余以补没落奴隶主阶级的不足。”（《新编》第二册三五页）

从这样一种“老子为历史上反动的思想家”结论出发，他的“宇宙观”自然是唯心的，他的认识论也必然是反辩证法的。在《新编》“《老子》中的宇宙观”一节里，冯先生以三种说法，认为《老子》一书是经历这三个阶段逐渐发展形成；完全不承认《老子》一书思想的完整性与连贯性，这是对释义对象的任意割裂。他认为反映老子宇宙观的三种说法是：

一、原始宗教的说法。如《老子》六章说“谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地根。”冯先生认为，“它所根据的原始宗教，大概以女性生殖器为崇拜的对象。因为它不是一般的女性生殖器，所以称为‘玄牝’。”（《新编》第二册四四页）又如《老子》五章认为天地之间，犹如一个风箱（橐籥），“虚而不屈，动而愈出”，冯先生认为这类说法，都是带有原始宗教说法的宇宙生成论。

二、以“有”、“无”两个概念表明宇宙生成，如《老子》四十章所说“天下万物生于有，有生于无”。由“有”、“无”概念来说明，自然比“玄牝”之类精致得多。

三、“无”乃是无名，无名即是万物之共相，由共相与殊相，一般与特殊这样的角度来理解老子宇宙观。

何以这三种说法都是客观唯心主义呢？第一种是原始宗教一类说法，自然无须多言。冯先生认定道、有、无三个概念在老子理论中没有差别，不过是“异名同谓”；而既是“异名同谓”，第二种说法又说“有生于无”，就有层次上的差别，这是理论上的矛盾；这种说法，虽然摆脱了原始宗教的迷信，但没有能够说明“道”、“有”、“无”究竟相当于客观世界中的什么东西，则只能是主观的虚构，而以一种主观的虚构来说明天地万物的来源，也是一种客观唯心主义。第三个问题是谈一般与个别，共相与殊相，冯先生认为，“照《老子》的说法，好像是一般居于特殊之上，先于特殊，共相居于殊相之上，先于殊相。因此，一般和特殊，共相和殊相的关系就成为母子关系。子为母所生，第一章所说‘有名万物之母’，四十二章所说的‘道生一’，二十五章所说的‘有物混成，先天地生’，都说明这一点。”（《新编》第二册五〇一五一页）因为说成是母子关系，所以也是客观唯心主义。

冯先生的三种说法似乎圆通而有条理，但如果用《老子》五千言来检验和贯通，其结论却都是难以成立的。首先在对老子文字的理解上就有问题。老子用“玄牝”、“谷神”、“橐籥”之类辞语，皆是比喻之意，此点古人已经了然，如魏源说：

“谷神，喻其德；玄牝，喻其功也。”

“夫天地无心而成化，犹橐籥然。”

（《老子本义》）

这种手法，以后发展到庄子，敷衍而成了“寓言十九，重言十七，卮言日出”（《庄子·寓言》）的宏肆文风，岂可由此而认定老子倡导原始宗教，滞留在生殖器崇拜时代的水平呢？由此，第一种说法就难以成立。第二和第三种说法也有理解上的问题。冯先生认定道、有、无三个概念是“异名同谓”，是一回事，这是难以服人的。《老子》首章说：“此两者同出而异名，同，谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”四十章说：“天下万物生于有，有生于无。”虽然各家解释略有不同，但合此两章来看，总不能说三个概念是一回事。老子明言“有生于无”，层次上就有高低之分，所以奚桐说：“有生于无，故曰同出；有无对立，故曰异名。”（《老子集解》）此说最为简明。至于第二种说法，冯先生认为道、有、无这几个概念不能表示相当于客观上的什么东西，是由主观虚构而成，所以是客观唯心，此说更是难以成立。哲学上任何关于宇宙本原的探讨，其概念都是抽象的，唯物主义所说“物”的概念，也是抽象的；按照冯先生这种说法，等于说任何哲学体系的产生因都是人的精神活动的产品，所以就应归于唯心的范畴。若此说法成立，则唯有物理学家以原子、质子、夸克之类讨论世界的组成，才具有唯物的意义。这是没有意义的说法。第三种说法，冯先生因老子说母与子的关系，不符合事物一般寓于特殊之中，因而是客观唯心，这个结论也难以贯通《老子》五千言。实际上在《老子》五千言中，大量讨论的还是天下之事，他六十一次用“天下”这个词就可以说明这一点。老子的母与子乃道与物

之关系，并非纠缠在事物一般性与特殊性的层次，《老子》五十四章说“以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下”，已朴素地接触到个性与共性的问题，他不仅没有沉没在玄想之中，而且在对事物认识的层次上分得很清楚。

总括冯先生的三点，更重要的是他没有注意到中国哲学不同于西方哲学的民族特性。在中国先哲们的思想里，他们在现实经验层次上对价值的追求，往往就显发出他们形而上的智慧，而他们形而上理论的达成，往往首先基于其生命境界的提升。以《老子》而言，老子“有生于无”的概念，这个“无”首先是基于“无为”抽象而来，而“无为”正是老子实践哲学对价值的根本追求。以西方“宇宙论”范畴讨论有与无的问题，从而撇开老子的“无为”来讨论它们的含义，这就很难钩稽出五千言的真义了。在《老子》五千言中，十二次用“无为”，六十四次用“无”字，在用“无”字时，除少数象“有无相生”（二章），“无名万物之始”（首章）之类具有形而上的意义外，绝大多数作“没有”解，作否定词“没有”解，往往与后面被否定的词共同体现了“无为”在某一方面的具体含义，如“无忧”、“无功”等等；同样，老子以“不”作为否定词，往往也是多方面体现了“无为”的具体含义。为说明此点，在本文之后按此分类附列了四张表，可以参看。用某一词语的多少，当然不能完全据此说明它在理论中的重要性到底如何，但内容毕竟依靠形式而存在，在五千言中如果将“无为”和表示“无为”具体功能的“无”与“不”合在一起多达七、八十条，而表示形上意义的“无”只有四、五条，加上“无名”、“无极”、“无物”之类也不过一共十条左右，这种几倍之差就很能说明问题了。

在讨论“无”的含义时不联系“无为”，就很难说贯通五千言；何况老子对“无为”的追求，正是凸现了中国哲学重视对人生价值追求的特色。漠视了这一点，可以说就是忽视了中国哲学的民族特性。

在论述老子思想辩证法内容方面，冯先生的《新编》与旧著《中国哲学史》也有很大的不同。以三十六章“将欲歛之，必固张之……”为例，前述冯先生在旧著中说“此非《老子》尚阴谋，《老子》不过叙述其所发现耳”，如此则是解释成老子对客观事物的一种认识；在《新编》中，冯先生一反初衷，认为《老子》三十六章是在谈阴谋与权术：“《老子》提出了它的策略，它说：‘将欲歛之，必固张之……’就是说，对于某一事物，要想叫它怎么样，就姑且让它先是怎么样的反面。”（《新编》第二册三五页）从对真理的追求不断地深化而言，研究者观点的改变不但是正常的，而且是应该的。我们感兴趣的是冯先生改变观点立论的依据。旧著中他是从对先哲的思想价值尽量发掘的立场出发，所以以老子对客观之认识来解释该章；《新编》中他的立论依据就相当薄弱，认为老子是没落奴隶主阶级，是“想向地主阶级夺权，就需要暂时不要去碰，甚至有的地方还要顺着它”（《新编》第二册三五页）。由此而将该章释为主观方面的策略与权术。由于基于此一认识，冯先生在《新编》“《老子》的素朴的辩证法思想”一节中，认为老子只讲“统一”，不讲斗争；只认识到循环，不讲转化的条件，认为动是现象，静是本质。结果虽然是想谈老子的辩证法思想，却得出了老子“这是利用对于客观辩证的一点认识来宣传反辩证法思想”（《新编》第二册四三页），不过是“作为一个

没落阶级的代言人，这些话也只能是对于自己的解嘲，对于敌人的诅咒”（《新编》第二册四四页），这样一个令人难以接受的偏激的结论。事实上，古代哲人只要认识到事物普遍联系和发展变化的观念，都可以视为是朴素的辩证法。老子“负阴而抱阳”互相渗透和谐统一的观点，他的运动转化的思想，都深刻地体现了辩证法思想。他的“静”的观念，是“涤除玄览”的精神境界；而他倡导转化循环的观念，更是由继承《周易》而来的运动观念，辩证法所谓的螺旋式上升，不过是有条件的循环而已。老子的这些思想，如何可以像冯先生在《新编》中评价为“反辩证法思想”，是一种“解嘲”与“诅咒”呢？

当我们的学术界在称赞古希腊哲人的伟大成就，赞同黑格尔说的，他们是古希腊启蒙运动的代表，由于这些哲人的活动而直接引起了古希腊文化发展的时候；当我们对苏格拉底“知识即道德”的命题，柏拉图的理想国和亚里士多德的“三段论”推崇备至的时候，为什么对我们自己民族的古代哲人，要作如此消极的分析，似乎分析的目的仅仅是抹去他们的思想价值与伟大之处呢？在民族文化评价问题上，为何要如此“宽于人而苛于己”呢？这当然不能完全从冯先生的治学态度上立言，它是有着时代历史的原因和政治气候的影响的。事实上，冯先生在《新编》论老子一章的结尾，透露了自己的这种心情，他说：

“道家的前身是隐士思想，《老子》把这种思想发展成为一个哲学体系。

后来的隐居诗人陶潜有一首诗说：‘结庐在人境，而无车马喧，问君何能尔？心远地自偏。采菊东篱下，悠

然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還，此中有真意，欲辯已忘言’。這首詩並未提到老聃，也未提到《老子》，可是講的完全是老意。”

懂得了“欲辯已忘言”，對於《老子》的批判或贊賞都成為多餘的了。（《新編》第二冊六〇頁）

馮先生這段話可看作是對老子思想歸結性的評論，其本身就是一種哲人的語言，且說得含蓄蘊藉，並不好懂，現略作疏釋如下：

馮先生以“隱士”思想歸結老子的哲學，則前面階級鬥爭的理論似已難以成立。“隱”就意味着離開社會，脫離矛盾，又如何是奴隸主階級復辟的思想呢？陶淵明的這首《飲酒》詩，說“欲辯已忘言”，正如馮先生所說，是一種精神境界，所謂精神境界，是一種人生的體驗，是一種隨著對人生價值追求而來的體驗，如此用西方哲學主客分明的哲學觀念來敘述，顯然就是不恰當的。至於為何這首詩體現了“老意”，這是因為陶公“心遠地偏”的“心遠”，是遠離欺詐造作的社會，以其心靈之虛靜迎合大自然的勃勃生機；老子言“道法自然”，強調“致虛極、守靜篤”，同樣是將一己之生命，蕩滌掉塵世之種種加在心灵上的束縛，追求自然無為的生活，而這種追求唯有投身於天地無為的大自然中才有可能；天地自然由無為而來的盎然生機與由心靈之無為而來的精神解放，兩者融洽為一，人的生命由此而具有無限的生機，陶詩正是表達了此點。馮先生含蓄地指出了這一點，既反映出馮先生寫《新編》時心情的矛盾乃至苦悶，也可以看出他的寄托是很深的。

老子用“无为”一览表(附表一)

章 名	内 容
二 章	是以圣人处无为之事。
三 章	为无为则无不治。
三十七章	道常无为而无不为。
三十八章	上德无为而无以为。
三十八章	下德无为而有以为。
四十三章	吾以是知无为之有益。
四十三章	无为之益天下希及之。
四十八章	损之又损以至于无为。
四十八章	无为而无不为。
五十七章	我无为而民自化。
六十三章	为无为，事无事，味无味。
六十四章	是以圣人无为故无败。

(共计十二条)

老子以“无”体现了“无为”的具体含义一览表(附表二)

章	名	内 容
七	章	非以其无私邪,故能成其私。
八	章	夫唯不争,故无尤。
十	章	载营魄抱一,能无离乎?
十	章	涤除玄览,能无疵乎?
二十	章	绝学无忧。
二十	章	累累兮若无所归。
二十	章	颺兮若无止。
二十四	章	自伐者无功。
二十七	章	善行无辙迹。
二十七	章	善言无瑕谪。
二十七	章	善闭无关键而不可开。
二十七	章	善结无绳约而不可解。
二十七	章	是以圣人常善救人故无弃人。
二十七	章	常善救物故无弃物。
三十七	章	无名之朴,夫亦将无欲。
三十九	章	致数誉无誉。
四十九	章	圣人无恒心。
五十二	章	无遗身殃。
六十四	章	无执故无失。
六十九	章	是谓行无行,攘无臂,执无兵。
七十九	章	天道无亲常与善人。

(共计二十条)

老子以“不”体现了“无为”的具体含义一览表(附表三)

章	名	内 容
二	章	行不言之教。
二	章	万物作焉而不辞。
二	章	生而不有。
二	章	为而不恃。
二	章	夫唯弗居，是以不去。
三	章	不尚贤，使民不争。
三	章	不贵难得之货，使民不为盗。
三	章	不见可欲，使民心不乱。
三	章	使夫智者不敢为也。
三	章	为无为则无不治。
五	章	天地不仁。
五	章	圣人不仁。
五	章	虚而不屈。
七	章	天地所以能长且久者，以其不自生。
八	章	水善利万物而不争。
八	章	夫唯不争，故无尤。
九	章	持而盈之，不如其已。
十	章	生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。
十二	章	是以圣人为腹不为目。
十五	章	保此道者不欲盈。
十五	章	夫唯不盈，故能蔽而新成。

章 名	内 容
二十二章	不自见故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故长。
二十二章	夫唯不争，故天下莫能与之争。
二十八章	常德不离复归于婴儿。
二十八章	常德不忒复归于无极。
二十九章	天下神器不可为也。
三十章	以道佐人主者，不以兵强天下。
三十一章	故有道者不处。
三十四章	万物恃之以生而不辞。
三十四章	功成不名有。
三十四章	衣被万物而不为主。
三十四章	万物归焉而不知主。
三十四章	以其终不自为大故能成其大。
三十八章	上德不德是以有德。
三十八章	大丈夫处其厚不居其薄，处其实不居其华。
五十一章	生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。
五十五章	终日号而不嗷，和之至也。
五十六章	知者不言。
六十三章	是以圣人终不为大，故能成其大。
六十四章	以辅万物之自然而不敢为。
六十七章	不敢为天下先，故能成器长。

章 名	内 容
六十八章	善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与。
六十八章	善用人者为之下，是谓不争之德。
六十九章	用兵有言，吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。
七十二	是以圣人自知不自见，自爱不自贵。
七十三章	天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来。
七十七章	是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。
七十九章	是以圣人执左契而不责于人。
八十一章	圣人不积。
八十一章	圣人之道，为而不争。

(共计三十九条)

老子以“无”作为形而上的概念一览表(附表四)

章 名	内 容
一 章	无名万物之始。
一 章	常无欲以观其妙。
二 章	故有无相生。
十 一 章	无之以用。
十 四 章	绳绳不可名复归于无物。
十 四 章	无物之象。
二十八章	复归于无极。
三十二章	道常无名。
三十七章	吾将镇之以无名之朴。
三十七章	无名之朴夫亦将不欲。
四 十 章	有生于无。
四十一章	道隐无名。

(共计十二条)

第三章 论老子哲学理论的 架构和内容

第一节 老子哲学的产生

研讨老子哲学的产生，对正确理解老子的思想是不可缺少的。如果认为老子因是“隐君子”，其哲学体系的建立是躲在深山老林里玄想而出，其形而上的道与其所处的时代并无太大的关切，这种看法实际上是十分肤浅的。班固在《汉书·艺文志》中认为诸子是出于王官，这是传统的看法。这种说法不能说完全不对，也不能说完全对。为什么呢？拿儒家来说，班固说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际……。”（《汉书·艺文志》）儒家提倡“六艺”，教礼、乐、射、御、书、数这六艺，精通六艺就是专家，这当然与王官有关系，所以说班固的说法有一定的道理。但孔子更是一个哲学家，不仅仅是一个“六艺”专家，所以班固诸子出于王官的说法只是个形式上的来源，不是诸子思想实质上的来源。比如孔孟都倡礼，六艺中礼之本身不过是名物度数，“诗书执礼，子所雅言”，但如果孔子对周公所制礼乐，所谓“礼仪三百，威仪三千”，只是作琐碎专门的了解，则孔子只是专家而不是哲学家，因为

他没有超越的意识与思想。当孔子说出：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”（《论语·阳货》）的时候，他要追求的是存在于礼乐之中真实的意义，和从人生根源处确定礼乐的实现原则，这个原则就是仁。孔子由礼乐来点出仁，“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）人而不仁，你鼓乐喧天，礼数天天讲，又有什么用呢？孟子也说“恭敬之心，礼也”（《孟子·告子上》），孔孟由仁、从心的角度来谈礼，所以他们是哲学家，而不是讲礼数的专家。班固的说法没有抓住本质，只是点出了形式上诸子可能的出处。由以上对儒家的简略分析，对我们理解老子哲学的产生，也有启迪的作用。

首先，我们用班固诸子出于王官的看法，来考察一下老子哲学的产生。班固说：

“道家者流盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道。然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”（《汉书·艺文志》）

司马迁在老子本传中言老子乃“周守藏室之史也”，则老子可以说是继承了“出于史官”的道家传统。作为“守藏室之史”（相当于现在的国家图书馆馆长），史书上记载孔子问礼于老聃，亦是应有之事。道家思想的产生，应该是源远流长，老子是集大成者。从五千言中看，老子屡言“古之所谓”，“建言有之”以及“圣人云”之类，他虽未明言引文的出处，但是以史官身份引用古籍应该是没有疑义的。《庄子·天下》篇说：“古之道术有在于是者，关尹老聃闻其风而悦之。”在庄子或其后学看来，道家思想也并非肇始于老子，是“古已有之”的。总

之，我们说班固的说法，有一定的道理，是因为这种说法是以历史的意识，从纵贯的角度讨论道家思想的产生。但班固仅仅以史官这种形式讨论道家思想的产生，且认定道家哲学是史官“资治”君王的南面之术，前一点有很大的局限性，后一点就老庄而言，也是不确切的。所谓局限性，是因为班固的说法仅仅是一种历史的根源，不是思想史上所谓逻辑的根源，作为一种思想探源，班固的出于王官说是远远不够的。

就近代而言，胡适是第一个明确反对“诸子出于王官”说的。他认为诸子的思想不可能从王官里产生，所以他从社会学观点，立足于社会环境，认为诸子乃面对乱世来救世的；就老子而言，胡适在《中国哲学史大纲·上卷》中更是引用约略与老子时代相当的《诗经》里的作品，说明老子所处的时代是如何动乱与痛苦。这在《老子》五千言中也有直接的反映，像“法令滋彰，盗贼多有”（五十七章），“民之饥，以其上食税之多，是以饥”（七十五章）等等。胡适是从横的方面讨论老子哲学的产生，这当然要比班固来得高明，因为哲学的产生与时代最为密切，胡适的观点有其历史性的贡献。但以胡适的观点，是否就可导出诸子哲学的产生呢？这依然是个问题。他的这个观点依然过于宽泛，古今中外历史上动乱频仍，痛苦与黑暗伴随着社会的发展，为什么恰恰在春秋至战国这数百年间诸子学派蜂起，从而奠定了华夏文化的基础呢？所以我们说胡适的观点过于宽泛，没有切中要害。作为诸子哲学产生的契机，其直接的原因，是诸子作为思想家，从时代与文化史的角度，对春秋时代“周文疲弊”的现象所作的反省。就儒道墨法四家而言，都是为了对付“周文疲弊”这个问题而

倡言立论的。粲然明备的西周三百年典章制度，这一套礼乐，到春秋时就出问题了；儒墨道法四家虽然对周文所抱的态度各不相同，但其一致的地方都是要解决“周文疲弊”这个时代性问题。例如墨家就抱完全否定的态度来看周文，主张非儒、非乐、节葬……等，所以荀子批评墨家是“大俭约而慢差等”（《荀子·非十二子》）。而儒家则持肯定的态度，但这个肯定是在哲学上的肯定，而不是僵化的抱残守缺。当孔子看到因贵族的生命堕落，由周公而来的一套典章制度只是徒有空虚繁琐的形式时，孔子虽然说“郁郁乎文哉，吾从周”（《论语·八佾》），在肯定的同时，更是从仁的基本观念出发，要赋予周文以真实的生命意义。孔子说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”他认为礼乐要有真实的意义，要有价值，则非有真生命不可。仁不是礼乐一般性的原则，因为制礼作乐自有其自身的规律与原则，孔子的仁是一种超越性的原则，是要从生命的真实处来充实礼乐，从而使礼乐具备真实的内容。真实的生命就体现在这个“仁”字上。在孔子看来，礼数是可以损益的，“殷因于夏礼，其损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽万世可知也”（《论语·为政》）；但形式上上溯三代的损益调整还不是主要的，最主要的是通过对自己生命的反省，“为仁由己，而由人乎哉”，通过自觉内向的反省，使外在的礼乐形式立基于真实的生命之上，表现在形式上，就是以“亲亲之杀，尊贤之等”作为“礼之本也”^①。概而言之，孔子对周文的改造，是一种以仁为本体的道

① 语见《孔子家语》四卷。

德的内化，从而使其具有真实的生命意义。

由以上对儒家思想简单的疏释，再比较来看道家就更清楚了。首先，道家可以说对周文也是抱否定的态度，但道家不像墨家从功利主义出发，采取简单的“俭约”的立场，而是将“礼仪三百，威仪三千”的周文典制看成是一种完全对人的生命起着束缚作用的虚文。将春秋时期的周文视为缺少（或没有）生命的真实意义，就这一点而言，儒道两家是相通的。就儒家而言，解决的办法是从肯定的角度充实而言之；就道家而言，是从否定的角度弃绝而言之。因为道家注重精神的自由，它不是从事功上着眼，而是从生命真伪的形态和精神能否自由的角度上批判周文。可以这么说，老子的无是从无为而来，而无为的出发点，就是对由两代所体现的虚假的周文礼制所反映出的价值观念的否定。《老子》三十八章说：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”这可以说是老子对春秋时代由周文礼制所反映出的虚假价值的痛切感受。老子对时代现实的批判，在五千言中时时可见，如：

“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。”

（四十六章）

“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗今。”（五十三章）

“法令滋彰，盗贼多有。”（五十七章）

“民之饥，以其上食税之多，是以饥。”（七十五章）

但是，这些对现实层次的批判与反思，并不能说明老子哲学产生的真正原因。这些批判现实的说法并不是哲学思

想。由此点出发，老子可以是革命家，政治思想家，但并不一定就是以无为自然而立论的道家。事实上胡适就是据此认为老子是提倡“无政府主义”、“不干涉主义”的“政治思想家”^①。从文化上切入而进行反省，才是老子哲学产生的真正原因。《老子·十八章》说“智慧出，有大伪”，五千言中虽然没像儒家言“诚”，但老子批判因巧智而作伪，同样反省出“周文疲弊”所凸现的虚伪的价值观念。再从思想史的流变上看，像《尚书》说：“天既孚命正厥德”（《高宗彤日》），《诗经》说：“成王之孚，下土之式”（《大雅·下武》）。孚，即是诚，对诚的追求就是对真实价值的追求。正像笔者在本书《周易》部分所点明的那样，《周易》是以诚（孚）作为实践者的“本体理性”：一方面以诚成己，另一方面也由此而成物。从乾卦的九四爻辞以“君子终日乾乾”的反省为发端，到益卦九五爻辞“有孚惠心”，心中要充满诚，到“有孚惠我德”，再贯通于实践之中，可以说，对根本价值——诚——的追求，儒道两家于《周易》都有所继承和发展，是形成其理论的动力。儒家要以道德主体挺立于世间，所以是由反省而内化，而道家却是要卸掉这些束缚，解放人的精神，就此而言，虽然是面对同一问题，儒家与道家的追求却又并不相同。

庄子在由礼义而来的对心的束缚上有深刻的体验。《庄子·田子方》说：“中国之民，明乎礼义而陋乎知人心。昔之见我者，进退一成规，一成矩，从容一若龙，一若虎，其谏我也似子，其道（训导之导）我也似父，是以叹也。”对于这段

① 参见胡适《中国古代政治思想史的一个看法》。

话，郭象注云：

“礼义之弊，有斯饰也。”

成玄英疏为：

“匡谏我也，如子之事父；训导我也，似父之教子。

夫远近尊卑，自有情义，既非天性，何事殷勤！是知圣迹之弊，遂有斯矫，是以叹之也。”

郭注成疏都说到了要害处。郭言“饰”，成言“矫”，说明庄子如同老子一样，认识到礼义仅仅剩下了外壳，只有外在的形式了；成言“天性”、“自有情义”，就是指真实与自然，自然就是自自然然，自由自在，其外表是自由而无拘束，其内在是真诚而无矫饰。这是解放的自由的心性。

综上所述，对老子哲学的产生，我们可以这样来概括：班固出于王官的说法，是历史上一种存在形式上的缘由，并非思想形成的逻辑原因；胡适的社会环境说，可以说是产生的条件，而非真正的逻辑的原因，而且显得过于宽泛。老子哲学形成的真正原因，从横的方面说，老子由时代的感受，对“周文疲弊”所进行的反省，以及由此而对精神自由的追求而形成了其无为自然的哲学理论；从纵的方面看，之前的典籍尤其是《周易》以诚为本体的价值追求，是其追求人生根本价值的理论得以形成的历史原因。一横一纵，经纬相成，或许就是老子哲学得以产生的比较合乎情理的解释。换句话说，老子哲学是出自中国的文化生命，发源自春秋战国的文化背景，是在对人生根本价值的追求中产生的。

第二节 “双轨回向”的动态架构

一、理论的动力和追求

上一章我们说老子哲学乃出自中国的文化生命，而中国文化生命的内容归结到最高层次又只能是生命哲学。我们说中国的哲学是生命哲学，不是指现代科学从生理学、心理学的角度来研究生命的操作，那只是分解性的研究，只是注重于人的自然生命，尽管可以分成非常多的学科，也只能属于自然科学的类别；人的生命除了自然生命之外，还有文化生命。简单地说，人的根本价值在哪里？从对人的根本价值的追求，而超越了人的生命本身，这才是我们所说的生命哲学。孔子讲“人之生也直，罔之生也幸而免”（《论语·雍也》），这个“人之生也直”的生，就不是从生物学的角度可以研究的命题。海外学者方东美先生说：“中国哲学的各派哲学可以汇归在一个共同点上，就是形上学与价值学的联系。”^①这个结论高度概括了中国哲学的内容特征。前面我们说过，在中国先哲们的思想里，他们在现实经验层次里追求的价值，往往就显发出形而上的智慧，而他们形而上理论的达成，往往也就是基于生命境界的提升。这个问题在西方像英国启蒙时期的哲学家洛克(John Lock)、巴克莱(Berkeley)等以及与洛克同时的德国哲学家莱布尼兹(Leibniz)均未涉及，直到大哲学家康德(Kant)出来才注意到这个问题。康德的纯粹理性

^① 方东美《原始儒家与道家哲学》八八页。

是以知识自身之规律表现本体，除此之外，他还讲实践理性，从人的行为方面即道德方面表现本体，所以康德说要把人当成目的，而不要当成工具。他认为人格与一切物品不同，人格自具价值，物品以交换而获得价值，所以要把人格作为目的看待，不能把它当作手段看待，而中国哲学正是一种实践性的哲学。在中国先哲的理论里，形而下与形而上，“心”与“物”往往打成了一片，《中庸》说“天命谓之性，率性谓之道”，实是最简略的概括。而贯穿其间的理论动力，就是先哲们对人生根本价值的追求。所以单纯就中国哲学中形而上的部分，或归之于“心”，或归之于“物”，实际上是割裂了其体系的完整性，其结论自然就难中鹄的了。就儒道而言，都是一种“价值哲学”，相异者在于他们所追求的价值本身的不同。这样，放在这个思想背景下，我们说，老子的哲学，也是通过对价值的追求而建立起其理论架构的。所以，本章探讨老子的理论架构，就以此为起点而展开。

我们在展开老子的理论之先，首先要追问，老子创造哲学体系的动机何在呢？即他理论的寄托与追求是什么呢？《老子》六十八章说：“言有宗，事有君。”宗与君就是主宰，老子的理论追求（他的思想主宰）也只能在五干言中去寻找。他说：

“道者万物之奥，善人之宝，不善人之所保……人之不善，何弃之有？”（六十二章）

“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。”（二十七章）

“侯王得一以为天下贞。”（三十九章）

由上，老子哲学的根本动机在于救人、救物、救世。可

以说，这也是人类伟大哲学产生的共同原因。任何一个伟大的哲学家无不具有悲天悯人的胸怀。柏拉图认为哲学的功用是“拯救世界的假象”，他在《国家》中一再推崇应由哲学家来执政，集权力与智慧于一身，从他们至善的理念的高度来把握社会与人生，从而达到“各尽所能，各取所需”^①，人类才有安宁与幸福的希望。同样，老子在否定现实的基础上，要努力发掘出人类与宇宙所深藏的真象，由人生的要求，逐步向上推求，推求到作为宇宙根源的处所，树立起一个根本的标准，进而从宇宙的根源之处来决定人生以及与此相适应的生活态度与价值追求；他的这个根本的标准在理论上的展开，是企图将自我从现实世界的拘禁束缚中超拔出来，通过精神境界的提高，推至极致，以与这根本的标准即宇宙根源的精神相契合。所以，老子的理论追求实是力图从宇宙本质的角度，来突破现世的假象，显现世界的真象，从而来把握人生，这就是老子的“事有君”了。这个最高与根本的标准，在老子就是所谓的道。我们要把握老子哲学的理论架构，首先必须明白理论架构得以建立的这种基本的理论追求。

二、“道体”与“道用”

关于老子研究观点的歧异，就材料的掌握而言，追溯到最后应该是对《老子》五千言中基本概念理解的不同。如言老子的道，既可引用一些章节说明其“唯物”的性质，反对者也可引用另一些老子的语录，证明其为“唯心”的结论。这实在

^① 即，“The doing and having of each one's own.”引自邱镇英《西洋哲学史》五三页。

是个令人困惑的问题。在疏释老子哲学概念之先，有两点需作说明。首先，西方哲学那种往往认为在哲学上如果用一个名词，就只能有一种意义的观点，并不适合东方的哲学，尤其不符合老子哲学概念的运用法则。如老子的道老子自己就用了许多名词从不同的侧面来说明，如“大象”，“一”，“天地根”，“万物之宗”，“万物之奥”，等等；老子在许多章里从不同的角度，甚至使用不同的名词，来说明和形容他的道。如何得出老子概念的正确解释，这只有在贯通五千言的有关材料中抽象出其中心观点，确定其宗旨。老子在七十章说：“吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。”为什么易知易行，而又莫能知莫能行呢？老子的意思是：你就我从各个方面所说的道去理解、体验，自然是易知易行；而如果在五千言之外用种种方法去歪曲，那只能是误解了。其次，老子的哲学既然是实践的哲学，就有一个体验的问题。如果你是个追求“五音”、“五色”，驰骛心灵的骄奢名利之徒，生命的精神在这种追逐中消散殆尽，自然对老子“隐者”的理论无从体验，无法理解了，也就是“莫能知，莫能行”。老子将“知”、“行”放在一起谈，正是强调要通过体验去理解。因此，他在七十章末尾说“圣人披褐怀玉”，“披褐怀玉”既是他处世的态度，也是他哲学理论的形象说明，这说明一颗充满名利欲念的心灵是无法理解老子哲学的。

道，是老子理论中最重要概念，从理论形式上看，老子的整个哲学体系都可以说是道的理论的展开。纵览《老子》五千言，宏观地看，老子对道的理论说明可以从两个方面加以概括：一是对道的本体的说明，一是对道的作用的说明。两

者当然是密不可分的，这里只是为了便于讨论才分为两点。

关于“道体”。

1. 首先，从思想史的角度来考量，老子道的理论是一种理性哲学。在老子所处的春秋时代，从殷周而来的那种“其德不回，上帝是依”^①的上帝宗教观已处于危机之中，老子以道作为宇宙的根源而出之拯救这种危机。《老子·四章》说：

“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗……吾不知谁之子，象帝之先。”

“冲而不盈”强调道的无限性，所以是万物的宗主，王弼注：“故冲而用之又复不盈，其为无穷亦已极矣……主其安在乎？不亦渊兮似万物之宗乎？”“象帝之先”，王弼注：“帝，天帝也。”老子是以道作为哲学上的“上帝”，由此把上帝神秘宗教转换成理性哲学，道作为宇宙本体与根源，乃在上帝之先，这个转换是意义重大的。

2. 道作为“天地根”在时间与空间上具有无限性。《老子·六章》说：

“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”

谷神，王弼注：“谷中央无也。”此注最确。河上公注“谷”为“养”意，不合老子用“谷”之例。十五章“旷兮，其若谷”，十八章“为天下谷”，四十章“上德若谷”，皆取其虚无深藏之义。谷之深，之玄，我们不能拿平常的事物去想象。它如果是有限的东西，就不足以产生天地。从空间上看，天地是无

^① 《诗经·鲁颂·閟宫》。

穷的存在；从时间上看，天地也包孕了无穷的变化。所以，从“天地根”而言，道的存在也是无限的，功能也是无限的。

3. 从道的运动形式而言，有两点值得注意：一是道的内部作着循环的运动，首章说道的两面有与无做着玄之又玄的运动，“此两者同出而异名，同，谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”两者指道之双重性无与有，无与有同属一个根源，发出来以后才有不同的名字，一个是无，一个是有，两者混融而同谓之玄。玄者黑也，水深了才黑，老子用玄表示深奥之意。这种深奥的变化就是玄之又玄，玄之又玄就是圆圈式的循环变化。为什么呢？因为你说它无，它无而不无就是有，你说它有，它有而不有又是无，这不就是玄吗？循环是辩证的基础，螺旋式的上升就是有条件的循环。如果动者恒动，静者恒静，有只是有，有中不涵无，无只是无，无中不涵有，那只是一条鞭似的直线前进的观点，就不是“玄”了。道之有无是联系着天地万物的产生与回归而言的，这一点我们放在后面论述。二是道的整体也作着圆圈式的循环运动。《老子·二十五章》说：“大曰逝，逝曰远，远曰反。”《广雅·释诂》：“逝，行也。”反，《韵会》：“返，通作反。”《说文》：“返，还也。”《广雅·释诂二》：“返，归也。”《玉篇》：“返，复也。”总之，是说道乃大而无外周行不息，周行不息至遥远无极，虽遥远无极却又返回本原。道既是天地万物之本原，所以就它的运动规律而言，也昭示了万物的运动规律，因为人法地，地法天，天法道（参看同章），所以从社会上祸福倚伏的循环变化（五十八章），到“万物并作，吾以观复，夫物芸芸，各复归其根”（十六章），莫不是在遵循着大道的运动规律。循环论也就成为老子哲学

理论中贯通一致的方法论。由此道也是一切活动的唯一范式或法式。

4. 道的存在是“大象无形”(四十一章)。虽是超感觉的，但却是“其中有精”“其中有信”“其精甚真”(二十一章)，是最真实的存在。庄子以“有情而无形”(《齐物论》)概括得最为简明。《老子》十四章说：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。”单从上面引述的章节，是无法判断其是“唯心”或是“唯物”的。“混而为一”是混沌自然而不可分言的，是“大制不割”(二十八章)。老子明言“不可致诘”，如勉强以“心”或“物”来分言道之存在性质，实是有违老子的原意。老子对道的存在形式似乎没有给予明确的说明，以致引起后人的纷纭争执；其实不然，老子对道的描述其宗旨是强调“道用”，而不在道之体究为何物，道家是在作用层上谈本体，这是后人误解老子的根本原因(详述见后)。他说“有物混成”，“混而为一”是强调其自然生成；说“大象无形”，是强调道之虚冲若谷，可以陶融万物。这都是在道的作用上立论。所以《老子》三十五章说：“执大象，天下往；往而不害，安太平。”大道对于天下万物而言，犹如一个万有的母体(玄牝)，唯其虚冲，仿佛一个大熔炉，万物方可在里面陶融。在道的陶融之下，万物才能摒弃表面的虚象而达到一切实象的统一，实现“安太平”的宁静和谐的境界追求。这就是“知其白，守其黑，为天下式，常德不忒，复归于无极”(二十八章)。这一章今人往往认为有后人窜改的文字，而“黑”当为“辱”字^①。其实“白”、“黑”相对，“黑”正有玄深之意。“知

① 见高亨《老子正诂》、蒋锡昌《老子校诂》。

白守黑”正如《老子》五十二章所言，“既知其子，复守其母”，是在了解现象界虚象的基础上，通过对大道的了解，去把握宇宙中的真象，所以是“常德”。由此也可看出老子的理论是哲学而不是权术。

由上面所谈的四点，尽管老子对道的本体没有作出明确的说明，作为一种理性哲学，从老子自己对道的描述中，可以看出：道是宇宙万物赖以存在的根源与真象。对道的进一步认识，只能是从道的作用上去深化，如果仅仅从其本体上强行对道作任何性质上的规定，实是逸出了老子哲学的范围，只能是一种臆测。

关于“道用”。

我们在论述“道体”时说老子的道是宇宙万物一切变化、产生的根源，已点出了“道用”的实质。这里从形而上的角度，对老子道的作用略加疏释。

老子“道用”的理论，从根本上说就是宇宙生成理论。综合《老子》中首章、十一章、二十五章、四十章、四十一章等来讨论，老子是通过道、有、无三个概念来阐述“道用”即宇宙生成理论的。首章论道，一开始就是立足于“道用”，而非道体：

“道可道，非常道；名可名，非常名。无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。此两者同出而异名，同，谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”

老子言道，因道非任何概念所能规范，所以马上转入道以有、无两面产生万物的论述，这一点值得注意。“无”、

“有”两句和“常无”、“常有”两句都是互文，不可讲死。天地是万物的总名，万物也就是天地散开而言，实际上一样的。微，按照王弼说是“归终也”，如以这四句为互文来疏释，那么天地万物是以有和无作为根源与归宿，但有与无只是道之两面，所以严格地说，这四句可以用一句话来概括，就是：道创生天地万物。如此，结合其它章的内容来看，无和有虽在道之下，但两者的层次是不同的，四十章进一步说：“天下万物生于有，有生于无。”作为抽象的“有”，既然是万物之所本，已是宇宙本体的范畴，那么“无”与道又当是什么呢？这样追溯下去就凸现出老子哲学的独特之处了。老子在同章还说：“反者道之动。”他的宇宙生成理论，“道用”理论的展开，就是通过这个“反”字而建立起来的，他说：

“夫物芸芸，各复归其根。”（十六章）

王弼注：“各返其所始也。”

“其事好还。”（三十章）

王弼注：“有道者务欲还反无为。”

“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”

王弼注：“反其真也。”

老子甚至于将其理论形式也表达为“正言若反”（七十八章），这已成为《老子》五千言中普遍性的命题形式。之所以会如此，正反映出老子理论内容与形式的一致性。那么，这个“反”字究竟在老子核心理论——“道用”——中是如何体现其作用的呢？对老子“反”字概念的疏释，以钱锺书先生说得最为简明：

“‘反’有两义。一者正反之反，违反也，二者往反

(返)之反，回反(返)也。”

“老子用‘反’字，乃背出分训之同时合训。”

(《管锥编》第二册四四五页)

钱氏的训诂勾稽出老子理论的玄深之意。我们再回到四十章，如果说“有”是万物存在的根据，那也只是一种形式上的根据，老子不像一般的哲学家通过层层向上追求而达成万物存在的理论，而是向相反的方向回归性地去追求这宇宙本体存在的根源。如果本体的存在没有更深的秘密和原因，那么万物的存在最终也就无所寄托，所以说：“天下万物生于有，有生于无”。这样，他的理论就逻辑性地呈现出“无”与道的观念了。依钱氏之释，“反”不仅是作为认识方法向相反的方向去追求，而且也是回归之返，是返回根源。在老子看来，既然一切现实的存在都是短暂的、相对的，那么万物存在的本体也就不可能是最后永存的根源，只能是一种形式上的根据。王弼对“有生于无”这一句注为“将欲全有必反于无也”，“无”才是真正的存在(全有)，方体现出宇宙万有存在的根源——道的特性。正因为如此，老子在五千言中反复强调，以现实为对象的一切语言概念都不能概括它，因为它是超乎一切存在之上的。从这个意义上讲，老子认为只有通过“正言若反”，作为哲学认识上的途径，才能去体认那万有之后超乎本体的秘密，他是要努力探求宇宙本体之后的根源。所以，他的道说到底就是宇宙赖以存在的根源和真象。而老子哲学的追求，就是力图用道所显示的真象去“拯救世界的假象”，如此，他的理论架构的建立与展开必然是体现在“道用”上了。

三、“双轨回向”的动态理论架构

老子哲学的理论架构，我们可以用老子的两句话来做说明，那就是《老子》十一章所说的“有之以以为利，无之以以为用”。

先看“无之以以为用”。我们说，老子的道，作为宇宙本体存在之外的根源，自然体现了最高的真正价值，把它与现实的价值相对照，立刻就显示出其永恒与绝对的意义。所以我们说，老子的哲学就是反映了形而上学与价值学的联系，体现了中国哲学的特色。紧接首章，老子在第二章说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”为什么呢，因为在老子看来，将一切现实的价值展开来看，都只有相对的价值。今日以为善，明日以为恶；今日以为美，明日以为丑；总是善与恶相对，美与丑相对，真与妄相对。而就是这些相对的价值观念，在支配着人们。人们趋之若鹜地追求的价值，原来是如此地荒唐。如果站在历史的高度，运用哲学的智慧来考察它，这些现实中的价值不仅显示了短暂性，而且显示了荒唐性。从老子所处的时代来验证，今天之美，明天就变成了恶，这种价值的对立性的调换，难道不是一种荒唐的现象吗？《老子》五十八章说：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，孰知其极？”老子的哲学追求，就是要从这种转换无根的相对价值里面跳出来，追求一切相对价值后面最后真实的价值。老子就是这样开始建立起自己的理论架构，他由对现实价值的否定，在层层否定中最后提升到形而上的大道本体，这是“自有而至无”，或称为“无之以以为用”，这个“用”自然是大道无限的

妙用。在万物回归大道这个程序里，有两点值得注意：一是循环理论。我们在前面说过，老子大道的运动理论从方式上说，是建立在“玄之又玄”的循环论上；而在对现实价值的否定方面，老子同样也是运用循环理论以强调现实世界里价值的相对性。他在《老子》五十八章说“祸福倚伏”，以“孰知其极”强调现实价值对立调换之流转无根，之后他紧接着说：“其无正，正复为奇；其无善^①，善复为妖。人之迷其日固久。”第二章说“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随”，更是例举种种事物以明之。由此，老子继承由《周易》而来的循环论，不仅作为其形而上的大道的运动方式，也是万事万物所表现的运动形式和它们回归大道的理论基础。二是道通过“无”所呈现的超越性，是由对现实中价值的层层否定而呈现出来的。这是老子理论重心之所在。他把“道体”仅仅作作为“道用”的基础，用道所显示的最高的价值观念去纠正现实世界虚假荒唐的价值观念，也就是要从宇宙的根源处来把握人生。由此，体现了老子的道无限伟大，亦即是周溥万物，遍在一切之“用(或功能)”，而取之不尽，用之不竭。

在“有之以利”这一方面，“有”作为万物存在的形式根据，也呈现了大道的“生生之德”。老子道的理论呈现了双向性，一方面由对现实价值的否定而经过理论的提升，追溯到宇宙根源“道”所体现的绝对价值；另一方面，“道”以其无限的功能“玄之又玄”地产生着万物，万物出于道而归于道。所

① “其无善”三字据杨树达《老子正义》补。

以，老子理论本体的建立与展开都是立在现实的基础之上。

《老子》四十二章说：

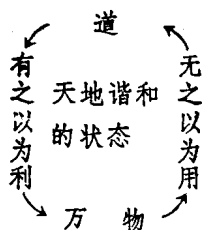
“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

这是老子从“有之以为利”的角度，具体地表达其宇宙生成的理论。关于四十二章这段话，传统的说法是有问题的。一，即是道，这应该没有问题。“圣人抱一为天下式”（二十二章），“万物得一以生”（三十九章），是其本证；庄子说“建之以常、无、有，主之以太一”（《庄子·天下》），太一即是绝对的“一”，是其旁证。老子的道本来在五千言中就有多种不同的提法，所以蒋锡昌说：“就其名而言为道，就其数而言为一。”（《老子校诂》二七九页）此说最为简明恰当。“道生一”就是道生成它自己，因为道乃在上帝之先，是为天地之母的绝对存在。但老子为何要“故弄玄虚”这样说呢？原来老子是立在道创造万物这个角度论述道的功能，由“一”与万物之相对，方能体现道的绝对性。司马光说：“道生一，自无入有。”正是看出了这一点。那么，“二”指什么呢？汉代学者与今人往往认为“一气判阴阳”，“二”是指阴阳。其实，这个说法明显不合老子原意，它之所以错误，只要对照老子原文，很简单就可以说清楚。从四十二章原文看，老子认为阴阳乃在“三生万物”之后，如果认为“二”是指阴阳，老子的表达不至于出现如此逻辑上的混乱。“二”应该是指天地。在中国传统观念中，天地乃一时空的形式，可以恃载万物，因此在宇宙生成程序上天地就先于万物，而有其独特的性质，起着重要的作用。《庄子·大宗师》：“夫道有情……自本自根，未有天地，自

古以固存，神鬼神帝，生天生地。”《楚辞·天问》：“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？”从问题的提法上，可以看出屈原探溯的是天地如何形成最初的根源问题。《易经·系辞上》：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”两仪，即是天地。天地这个概念及其在宇宙生成中的功能，这在老子理论中表述得尤其突出。《老子》六章说：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”这是说道乃是天地之母，“吞吐”着天地；《老子》五章说：“天地之间，其犹橐籥乎？”这是以天地为万物产生的场所；《老子》廿五章说：“有物混成，先天地生”。总之，从逻辑上说是天地后于道而先于万物而存在。《老子》二十五章又说“道大、天大、地大、王亦大”，“域中”四大，从顺序上看，天地在功能上比人还高（“王”乃人中之大者），非万物所能企及。“天地”这个概念在老子理论中是上源于道而下开万物的，呈现出双重的性格，这是理解老子的理论本体（道）与现象（万物）之间关系的关键。由于老子重视天地的独特存在，“三”即指“一”与“二”并存的状态，事实上是道为本源，天地为场所，万物就生生不已，是谓“三生万物”。“万物负阴而抱阳”，老子的“冲和”是把宇宙间的阳刚与阴柔谐和一致，形成宇宙间广大的谐和性，充满了无限的生机。这就是道的“有之以利”，也是老子道的理论的哲学追求。

综合以上两点，如果我们用简明的图式来表示，老子哲学的理论架构则如图（见293页）：

由该图可知，这是一种“双轨回向”的动态架构。老子虽以“道”作为宇宙的根源，但并非与现实截然划开而成为两个



世界，而是在运动中与万物打成一片。虽然在理论上是万物出入于道，但从本质上看，道亦是基于万物的一种抽象存在。道与万物的这种关系，有两点需作说明：一是在老子的哲学体系中，道与万物的关系并非如西方哲学那样，本体一旦确定之后，本体与现象之间立刻就失掉了联系；老子是用人类最亲切的关系——母与子的关系——来形容本体与现象间的不可分割性。《老子》五十二章说：“天下有始，以为天下母；既得其母，以知其子；既知其子，复守其母。”大道对于万物，是“善贷且成”（四十一章），万物于道是“归根”“复命”（十六章），万物如子女出自母体而源于道，万物呈现的亦是母体流露的精神。两者间这种如血缘般的亲和关系，当然是浑然一体的。如果我们不加审慎地把老子理论分割成形而上与形而下两部分，用绝不相涉的方法去讨论老子的思想，显然有违老子理论的基本精神。第二点即更重要的一点，老子的道虽作为万物的主宰，但老子的哲学并不是宗教，在宗教的形成中，产生一个宇宙创造主以后，这个创造主就把握了他所创造的整个世界，成为高高在上的主宰，这在世界三大宗教里都是如此。老子的道与万物的关系却不是这样，老子的道创生万物，但却是“不生之生”。何谓不生之生？《老子》十章

说：“生之，畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”王弼注得非常好，他以“不塞其源，不禁其性”来把握老子“玄德”的深意。不塞其源，就是不要把它源头塞死，不能封闭，开源畅流，它自会流的，这是很大的“无”的功夫，能如此就等于生它了；不禁其性，就是不要去伤害它自然的本性，“物自长足，不吾宰成”（王注）。从这个意义上讲，道之创生万物，是消极意义上的不生之生，实质上是物自己生自己长。既然如此，为什么《老子》五十一章又说“道生之，德畜之，物形之，势成之”呢？这里就显出道家的智慧与独特之处。我们说，道家是以“道用”为基础，而这创生之功能（用），又是不生之生，无用之用，这是一个理论上的曲折。就时代而言，道家深切地感受到因时代风云而兴起的各家各派的理论，从本质上说，这些理论都是以某种思想去统治人，禁锢人；是操纵把持，是禁其性塞其源，是对人性的戕害。所以，老子的理论不像儒家以“仁”为道德本体，让你去实践，而是超乎其上，从作用层上去谈本体，从作用层上去强调，认为最好的理论就是开源畅流，让它自己生。“道用”实是“弱者道之用”（四十章），弱到“绵绵若存”（六章），弱到使万物虽被创造而不感觉到被创造。能如此就是合道，有道了。道家就是在此处讲道，谈无为、自然，讲道的有性无性。从功能上看，道虽然是“无为而无不为”（四十八章），但它是“生而不有，为而不恃，长而不宰”（十章），它对芸芸众物并不干涉，道是“既公且大”，“无不为”虽是目的，但毕竟是以“无为”为前提，万物在道的精神笼罩下，既不受钳制，也不受控制。老子哲学由此而显示了超脱的自由精神，用之于社会，就

是主张开放的社会(open society),用之于个人,自然是主张精神的解放与自由。

第三节 “心物不二”的理论内容

一、无为与自然——境界和形态

上面我们以老子对价值的追求为契机,展示了他的理论架构。那么在老子这种“双轨回向”的运动理论架构中,从他所处的时代与现实的因素来考虑,他是依据什么样的原则,追求何种内容的价值呢?《老子》十四章以“无状之状”、“无象之象”,强调了道的不可感知性,如此,则大道的创生精神和其真实价值又是如何呈现的呢?现实社会与“法自然”的道之间,老子如何铺设下一条理性之路将两者关联起来呢?在回答这些问题之先,也就是在系统地阐述老子理论的内容之先,有必要对老子理论中“无为”与“自然”这两个重要的基本概念作一些疏释性的工作。

首先应该指出的是,无为追溯到最后是一种高度精神生活的境界,是从否定和“消极”角度开始的一种心境追求;自然,是从肯定和积极的角度而言,对应无为而呈现出来的一种实践形态。无为不是不动,西方人或一般译者把它译成inaction(不动),这是完全失去所指的;同样,把自然理解为山川草木的自然界或如现代一些学者理解的“原始公社之自然之世”^①也是不恰当的。这两个概念,在老子哲学当中都

^① 詹剑峰《老子其人其书及其道论》引胡远波说。

有着特定的思想内容，且是互为表里的。讲无为就涵着自然，因为无为的追求就形态表现上而言，就是自然。那么这两个互为表里的概念在老子的哲学体系里又是如何关联于老子大道的理论的呢？

在老子大道理论中道的性格是由无来体现。上文我们以“有之以为利，无之以为用”(十一章)来概括其“双轨回向”的运动理论；再进一步，就是“天下万物生于有，有生于无”(四十章)，无才能代表老子道的特征。那么，无的概念在老子哲学体系中又是如何达成的呢？无是由无为抽象而来。无就是没有(nothing, nothingness)，但老子的无一开始并不是存有论上的概念，不是名词，而是动词。作为否定动词，就老子所处时代的特殊机缘而言，它否定的是由周初而来的礼仪典制，是针对“周文疲弊”而来的。老子认为，在他所处的春秋时代，人们在“周文”的精神笼罩下，心灵上充满了虚伪、造作和不真实的成分，缺乏内在真实的生命。道家对此感受非常的强烈，所以要追求真正的价值，真实的人生。在老子是“含德之厚，比于赤子”(五十五章)，像赤子一样纯朴无瑕，在庄子干脆就称为“真人”。对此，老子哲学首先和直接提出的概念就是无为，无为基本的含义就是不造作，不虚假。从老子哲学形成的逻辑上讲，形而上的无就是由以无为对现实价值层层否定抽象而来，所以老子的哲学基础首先是人生的问题，是生命实践的问题。《老子》二十八章说：

“常德不离，复归于婴儿。”

“常德不忒，复归于无极。”

“常德乃足，复归于朴。”

常德，即抱道去从事，以道的精神去实践。王弼注：“忒，差也；无极，不可穷也。”朴，《说文》谓“木素也”，未雕之木，浑然天成，作名词即是道的别称。老子认为，道的精神流注到现实界，应如婴儿之纯朴，通过对现实虚假的价值观念作层层不可穷尽的否定，从而归于素朴的大道。“婴儿”、“无极”、“朴”三个概念，实是包含了无为的方法与追求，缺一不可。所以，老子的“无”首先作动词用，其直接提出的就是无为。从哲学普遍性上来看，老子的无为可展开为三层来说。《老子》十二章说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂”，这是指人一味追求感官物质的享受，从而使人的自然生命纷驰耗散，人的生命如此流散向四面八方，自然是痛苦的，使得人的精神不自由不自在，受制于物欲的刺激。所以老子说：“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”（四十六章）再进一层，无为否定的是心理的情绪，喜怒无常等等属于心理的情绪，落在这个层次上也很麻烦，同样是痛苦而不自由。所以老子说：“众人熙熙，如享太牢，如登春台；我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。”（二十章）泊，指心之淡泊恬静，也就是“圣人无常心”（四十九章）。《老子》五十五章说：“心使气曰强，物壮则老，谓之不道，不道早已。”《老子》六十八章说“善战者不怒”，都是从不同角度点出以心使气的害处。老子的无为，重点否定的是理论观念，这是第三层也是最高一层的否定。从五千言的指向上看，老子在理论观念上以无为所否定的，主要是以儒家为代表的周文礼制。“大道废，有仁义”（十八章），“绝仁弃义”（十九章），“夫礼者忠信之薄而乱之首也”（三十八章），等等。综而言之，道

家无为的否定，用现代语言来概括，就是包括生命因纵欲而耗散，心理的情绪和诸家的理论观念。《老子》十九章可以说概括了老子的这个观点，十九章说：“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有；此三者（这以上三句话）以为文，故令有所属。见素抱朴，少私寡欲。”文，指文饰。老子认为，圣智、仁义、巧利皆成为文饰，追求这些从而成为戕害人之本性的“异化”现象。庄子说：“自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义，是非以仁义易其性与？故尝试论之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。”（《庄子·骈拇》）这个认识是深刻的。那么，老子的“令有所属”，是否就是如一些书中所言，否定这些就是要返回原始，属于倒退反动的主张呢？这个评价是值得商榷的，因为这牵涉到对老子的无为究竟应该如何评价这样一个根本性的问题。

事实上，老子以无为否定圣、仁、义、智，只是从作用层上，即追求如何以最好的方式去体现上，进行了否定；这与他以“道用”为“道体”基础的理论，也是契合贯通，融为一体的，显示了老子理论的一致性。如果认为老子直接从内涵上否定了圣、智、仁、义，那老子岂不成了大恶和异端？老子用“弃”、“绝”这样的字眼，以“文饰”点明讲“仁义”者的虚伪，都是从作用层上着眼的“令有所属”。王弼对此是有认识的，他说：“物有常性，而造为之，故必败也。”（《老子》二十九章注）造，就是造作。老子无为反对和否定的就是造作。事实上，老子说“与善仁，言善信”（八章），甚而提倡“仁”、“信”，在老子看来，关键是如何去做，所以用一“善”字。他认为没有道化的“仁义”是不行的。儒家讲好善恶恶，“唯仁

者能好人，能恶人”（《论语·里仁》），道德实践就是以仁为本体，做“好善恶恶”的事，道家却以自己的智慧，从实践方法上提出了疑问，进行了否定。老子在三十八章说得很清楚，他说“下德不失德，是以无德”，“不失德”是有心之德，有心为善，那就是造作了。那么应如何做呢？具体地说就是“上德不德，是以有德”。“不德”者，王弼注：“何以尽德，以无为用”，无心之德，无心为善之善，才是有德。老子的无就是这样凸现出来了，道家的智慧主要就体现在这个地方。这也是老子从有而至无，所谓“正言若反”的识道途径。孔子在《论语》中提到仁字有一百多次，从各个方面各个层次进行了分析解说，老子大道的理论却不是这样，他提倡无为只是顺着儒家的讲法，认为儒家的这些讲法都是有心为善，是“下德不失德”，结果只是助长人们的虚伪，显得不自然，解决的办法就是“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺”（六十五章）。这个自有至无的方法，从形而上讲是归于道，从人的道德本体上说，因为反对有心为善，无为由此而开辟了虚无的心境理论。

自然也是老子哲学体系中重要的概念。中国文化典籍中“自然”一词，即首见于《老子》。这个词在《老子》中，有特定的思想内容，既不同于山川草木之自然界，也有别于现在作形容词或副词的“自然”一词。《广雅·辞诂》：“然，成也。”确切地说，《老子》中“自然”一词乃是“自成”的意思，是主谓结构的合成词。用现代语言说，《老子》中出现五个“自然”，其基本意义，都是不受他力所影响、所决定，而系“自己如此”，表现出来就是自由自在，无所束缚。现列出老子所用自然的

例子：

“功成事遂，百姓皆谓我自然。”（十七章）

“希言自然。飘风不终朝，骤雨不终日，孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？”（二十三章）

“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（二十五章）

“道生之，德畜之……是以万物尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（五十一章）

“是以圣人……学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。”（六十四章）

首先要指出的是，从二十三章看，老子对自然一词用得十分谨慎，所谓高山仰止，其境界几不可及，故有“希言”（少言）之谓。二十三章的意思，老子是说事物皆难以自成，万物皆因果相连，变化不居，连天地皆是如此。是天地形成了风雨。这里“自然”与天地对举，这里的“自然”显然不是对“飘风”、“骤雨”的概括，由此也可证明老子“自然”所指，不是自然界，只能依《广雅》以“成”释“然”，作“自成”解。“自己完成”或“自己如此”，此为“自然”基本的意义，在此基本意义上，老子把它用到四个方面①：

（一）说明道的形成。老子认识到现象界的一切事物，皆在因果系列之中，此即佛家所谓“因缘”。所以每一事物既可影响其他事物，同时也受其他事物所影响，而没有一个事物能够完全“自己如此”，自我完成。只有推到“第一因”时，才

① 此处四点分类系借用徐复观的说法，参见徐著《中国文学论集·自然与文学的根源问题》，特此说明。

能成为他物之所因，而不因于他物，这在老子便是他的道，所以说“道法自然”，即道仅效法它自己，是自己如此，自我完成的，由此而赋予道以绝对的意义。

《老子》二十五章说：

“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。……人法地，地法天，天法道，道法自然。”

混成，王弼注：“混然不可得而知，而万物由之以成，故曰混成。”王注此条不够准确。案：世上之物，凡因他物而生者，即系由他物所分化而生；只有道，不由任何他物所分化而生，故曰“混成”。“混”对“分”而言，“成”即是生成。因此，道是自己生自己，即是“自己如此”，即是“自然”。正因为如此，所以道才能“独立而不改”。《老子》中一、十六、三十二、四十二等章以道为极致，此处提出“道法自然”，以“自然”为极致，道亦效法此律则，正说明老子理论以“道用”为道之本体的基础。王弼说：“自然者，无称之言，穷极之辞也”，是看到了这一点的。细析“道法自然”有两义：一是道更无所法，王弼以“道顺自然”释“道法自然”，以“顺”释“法”，意为“顺其自己如此”，是很有道理的。二是道系自己如此，它创造万物，“自然”精神由道而流注到现象界，也让万物能“自己如此”，保持其本性的完美与纯朴。庄子对老子道之绝对意义有深刻的体认，《庄子·大宗师》说：

“夫道有情有信，无为无形……自本自根，未有天地，自古以固存。”

凡事物之生，皆有本有根，只有道才是“自本自根”，同

样，凡事物之生，在时间上前推总有未生之时，而只有道才“自古以固存”，此两点正是意在说明老子“道法自然”的思想。

(二)老子以自然说明道创造万物的情形。老子的道创造万物，可见万物并非自然，不是自己如此。但道是以“不生之生”在创造万物。“弱者道之用”(四十章)，弱到“绵绵若存”(六章)，以至弱到“不有”、“不恃”、“不宰”(十章、五十一章)，万物都感到“夫莫之命，而常自然”。在大道创生精神的笼罩下，万物都能自己掌握自己的命运。由此也可以说，万物之所以被创造而又能自然，这个矛盾的解决恰恰是大道精神的体现。庄子对这一点，更有多方面的发挥，《庄子》中“逍遥”、“无待”、“浑沌”等概念，可以说都是对追求自然的论证。

(三)老子由政治的要求以言人民的自然，由此而体现了老子哲学的实践性；这一点可以说是老子言自然的本旨。老子为着解放由政治所加于人民的束缚、压迫，而要求统治者体道创生万物的精神，实行无为之治，使人民虽生活于政治之中，而不感觉到政治的强制性，感到“自己如此”。对政治理想的追求，由体道创生精神而来，这一点是老子哲学形而上与形而下融为一体的关键，这也是老子倡言自然的本质。《老子》十七章说：

“太上，下知有之；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之……功成事遂，百姓皆谓‘我自然’。”

太上，蒋锡昌说：“太上者，古有此语，乃最上或最好之谊(义)。”(《老子校诂》)老子认为，最好的君王，百姓仅仅

感觉到他的存在而已，所以是“下知有之”。“我自然”，即是我自己如此，一切由自己决定，而非出于政治的干涉。《老子》六十四章说：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”自化、自正、自富、自朴，即是由各个角度表现出来的自然，能自然即自由。

(四)老子用自然为人生之本性，人生之自然，即所得于道之德。老子认为，人们追求的“益生”及人文活动，违反了人得以生的德，会丧失人的本性和价值。《庄子·德充符》说，“常因自然而不益生也”，是对老子人性自然思想最清楚的说明。这在老子称为“益之而损”(四十二章)，或称为“益生而祥”(祥即不祥)^①。因此，老子主张人生要“致虚”、“守静”，由此而“归根”、“返朴”，即守住人的自然。老子虽然未把虚静、“根”、“朴”明确地说成自然，但是从他主张人应从人文世界返回到人生的本性而言，老子以人之“生而即有”的性为自然，以此与大道精神相契合是不会错的。

由上面四项可以看出，老子以自然贯通道物、人我，亦即是贯通其整个哲学体系。钱钟书先生说老子“妙造自然，出人入天”(《管锥篇》第二册四三四页)，并非是虚誉之言。不仅如此，老子因自然乃最高之律则，终极之形态，常人效法谈何容易，所以在《老子》二十五章以人、地、天、道层层上达，极言自然之难以企及；为此老子又取习见之事物，以作为“法自然”之途径，由此，老子的哲学才显得缤纷多采。关于这一

^① 《左传·僖公十六年》：“是何祥也，吉凶焉在？”孔颖达疏：“杜(杜预)并以吉凶解之，言吉凶先见皆为祥也。”如此，则吉可称祥，凶也可称祥，体现了黑格尔所谓“语言的思辨精神”(《逻辑学》上卷八页)。

点，钱钟书先生也有一段精彩的论述，兹录如下：

然道隐而无迹，朴而无名，不可得而法也；无已，仍法天地。然天地又寥廓苍茫，不知何所法也；无已，法天地间习见常闻之事物。八章之“上善若水”，十五章之“旷兮其若谷”，二十八章之“为天下谿”，三十二章之“犹川谷之于江海”，三十九章之“不欲琮璆如玉，珞珞如石”，四十一章之“上德若谷”，六十六章之“江海所以能为百谷王者，以其能下之”，七十章之“万物草木之生也柔脆”，七十八章之“天下莫柔弱于水”；皆取则不远也。非无山也，高山仰止，亦可法也；老以其贡高，舍而法谷。亦有火也，若火燎原，亦可法也；老以其炎上，舍而法水。水自多方矣，孔见其昼夜不舍，孟见其东西无分，皆非老所思存也，而独法其柔弱。然则天地自然固有不堪取法者，道德非无乎不在也。此无他，泯分别法，除拣择见，则天地自然无从法耳。

（《管锥编》第二册四三四页）

需要指出的是，钱先生此论以自然贯通老子哲学各个层次，自是确然无疑的精辟见解，但天地概念在老子看来，也是一关键性概念，它不仅在其理论架构中上通于道而下开万物，而且天地所呈现的公平性与平衡性的和谐状态，在《老子》理论中也占有重要的一席之地，这一点我们在下面将要论及。

二、天地与圣人——道与现象界的中介

上面我们通过对老子哲学中无为与自然两个基本概念的疏释，已接触了老子哲学的理论内容，现在在此基础上，对老

子哲学的理论内容作一系统性的阐述。老子哲学的理论内容可以用一句话来作概括，那就是：以对生命价值的追求为动力，归结为心物不二和形上与形下的关联。《老子》十六章集中地阐述了这一点，可说是老子思想的结晶。

“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常。知常曰明，不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”

我们先作一点文字上的疏释：致，河上本、傅本及帛书甲乙本均作“至”，致、至古通。致，达到。致虚极，指内心之虚无达到了极点。笃，孔颖达《礼记·儒行》篇疏：“笃，犹纯也。”笃乃纯一不驳之谓。守静笃，指内心固守清静达到纯一的程度。芸芸，重言词，多貌。《尔雅·释言》：“复，返也。”夫物芸芸，各复归其根，王弼注：“各返其所始也。”此言万物自无而入有，自有而入无归于道。命，《左传·成公十三年》记刘康公说：“民受天地之中以生，所谓命也。”在天曰命，在物曰性，此处指生生之源的道。常，亘古不变之谓。此处指万物出于道而归于道，循环往复不变之律则。老子认为，唯致虚守静可以观物，但观物不是目的，观物往复而知常，才是目的，所以说“知常曰明”，明，即打开智慧之门，了解大道运化的道理。王，乃“全”之误；“公乃王，王乃天”两句，王弼注：“荡然公平，则乃至乎无所不周普也；无所不周普，则乃至乎同乎天也。”王弼是以“全”释义，况“全”、“天”二字为韵。《庄子·天地》篇以“通于万物者，天地也；行于万物者，道也”论述道之普遍性，《天地》篇说：“执道者德全，德全者形

全，形全者神全，神全者圣人之道也。”此说正是在发挥着老子“公乃全，全乃天”的微言大义。

概括《老子》十六章内容，老子就道的价值内容和体现途径提出了两点见解：其一，就道所呈现为宇宙间最高价值而言，它是“容”、“公”、“常”，即具有无限的包容性和普遍性，且是永恒的；其二，就道的价值显示途径而言，老子提出了双重指向：一是自然无为的天，一是虚静纯笃的圣人，以此二者作为道与现实万物的中介。

所谓自然无为的天，是老子“天之道”的特定内涵，正如钱钟书先生所说：“治人摄生，有所知见，驱使宇宙间事物之足相发明者，资其缘饰，以为津逮。所谓法天地自然者，不过假天地自然立喻乎。”（《管锥编》第二册四三四页）《老子》一书中，用“天道”或“天之道”凡七处：九章“功遂身退天之道”，四十七章“不出户，知天下；不窥牖，见天道”，七十三章“天之道，不争而善胜”，七十七章“天之道，其犹张弓欤”，“天之道，损有余而补不足”，七十九章“天道无亲，常与善人”，八十一章“天之道，利而不害”。此外，老子往往也以“天地”并举来表示“天道”，这种用法凡四处：五章“天地不仁，以万物为刍狗”，“天地之间，其犹橐籥乎”，七章“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生”，三十二章“天地相结合，以降甘露，民莫之令而自均”。

老子认为“天之道”乃循行自然的法则，而这种自然无为的法则，正是玄妙难识的道的精神的体现。他说：“天地不仁，以万物为刍狗。圣人_{不仁}，以百姓为刍狗。”对于这两句话，历来有不同的解释。此处言“不仁”，老子不是从内涵上否定

仁爱，正如前面阐述无为时所言，老子是从作用层上否定儒家的仁。老子认为，人们因纵欲而仇恨固然不好，而互相照顾仁爱也很麻烦，所以是“太上，下知有之；其次，亲而誉之”；“仁”在老子看来，还是“亲而誉之”的层次，这是不够的。所以，道家提出“忘”的境界，所谓“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”（《庄子·大宗师》）。庄子这个比喻移来解释老子“天地不仁”、“圣人不仁”的含义是很恰当的。鱼在江湖大海中才能相忘，人在道术的时代，也才能够相忘。如果一个时代，人们非得互相照顾，哪怕是强调“仁爱”才能生存，那就像鱼离开了江湖大海，濡沫相洵，靠口水来维持生存，那这个时代就很危险了。人相忘于道术，才能得其天年，没有一切恐惧。“忘”是道家主张无为的一种智慧的表现。老子强调“天地不仁”、“圣人不仁”，就是以无为来贯通天人，就天道所呈露的无为而言，其指向是要说明，道的无为的品格，正是要由天与万物的关系来显露。所以是“天法道，道法自然。”但老子并非是冷漠的哲人，在他的眼里，天或天地不仅遵循自然无为的法则，而且也是一个情感的世界。他说，“天道无亲，常与善人”，天道因无为因而无所谓亲与不亲，但却经常帮助有德的善人。这个观点的基础就是立在天全面性和平衡性上面。“天网恢恢，疏而不失”（七十三章），《说文》：“恢，大。”重言形容天网的广大，为什么广大稀疏，却不漏失呢？这种全面性的达成，是以平衡性为先决条件的，所以《老子》七十七章说：

“天之道其犹张弓欤？高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道损有余而补不足，人之道则

不然，损不足以奉有余。”

这里，老子以张弓射的比喻天道，形象地体现了天道通过损与补而呈现的动态平衡。在损与补的动态运动中，天地与自然万物由平衡而呈现了广大的和谐性。这种和谐，如万方乐奏而形成的交响乐，由道借助于天地去贯注到世界上。所以《老子》三十二章说：

“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”

王弼注：“言天地相合，则甘露不求而自降，我守其真性无为，民不令而自均也。”

老子就是这样，以无为贯穿了天人、道物，并且从天地万物的均调和谐，悟出了人类社会也应该效法天地自然。这种价值观念促使他对人类现实社会的“损不足而奉有余”的是非颠倒的现象进行了猛烈的批判，从理论上突破了阶级观念的限制。他认为人之道“损不足而奉有余”，违反了阴阳冲和的天地自然规律，也是有悖大道的，是人类社会难治的一个症结。所以他呼吁：“孰能有余以奉天下！”他觉得能将有余以奉天下的，“唯有道者”。《老子》四十九章说：“圣人无常心，以百姓心为心。”主张为政者体悟由天地自然所呈露的包容性（容）和普遍性（公），“以百姓心为心”，从而站到了民本主义立场上，这是十分难能可贵的。儒道追求的大道虽不尽相同，但就政治理想的内涵而言，却是相通的。孔子说：“丘也闻有国家者，不患寡，而患不均；不患贫，而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”（《论语·季氏》）孔子追求“均”、“和”、“安”，与老子由天地之性而来的全面性和平衡性，其现实的追求，显然是相通的。

道所体现的价值如果只能以天地来呈露,对于社会来说,毕竟有人物之隔。在老子和其他中国先哲们看来,宇宙中最高价值毋需像西方哲学那样去作无穷尽的探索,先秦儒家、道家等都是从中国远古文化理想里得到启发,即一切价值“各复归其根”,其最后的归宿点要在一种最高的人格精神里去完成。老子在第十五章中对得道的圣人进行了精神形象的刻画:

“古之善为道者^①,微妙玄通,深不可识。夫唯不可识,故强为之容:豫兮,若冬涉川;犹兮,若畏四邻;俨兮,其若客;涣兮,若冰之将释;敦兮,其若朴;旷兮,其若谷;混兮,其若浊。孰能浊以静之,徐清;孰能安以动之,徐生。保此道者不欲盈,夫唯不盈,故能蔽而新成。”

这便是说:古时善于为道的人,是精微玄妙,深藏不露的,只好勉强来描绘他容止:他是谨慎犹豫,如冬天涉水,临深履薄,又似恐惊扰四邻一般(“豫兮”,“犹兮”两句当作互文看);态度是恭敬严肃(《尔雅·释诂》:“俨,敬也。”),如以身作客似的;但他内心却如逢春涣融的冰水一般,纯洁透亮;又如深山之朴,敦厚之至,浑然天成;而心胸的旷达开阔,却是虚怀若谷,永不自满;与众相处,更是和光同尘,一点也没有道貌岸然、自高自洁的乖僻之态。老子描绘的不是一般的文学形象,而是基于道德的一种精神形象的刻画。这样养深行厚,和而不流,同而不污,才是老子心目中的理想人格。这一段描

^① “道”,王本作“士”,傅本、帛乙本(甲本缺)作“道”。

述，可用《老子》七十章“圣人被褐怀玉”一句话来概括。王弼注：“圣人之所以难知，以其同尘而不殊，怀玉而不渝，故难知而为贵也。”

由上，可知圣人是谨慎、朴实、严肃、虚怀若谷，却又如融融春水，充满了无限的生机。“圣人”何以能够达到如此境界呢？关键是“浊以静之徐清”，“安以动之徐生”。王弼注这两句谓：“浊以静，物则得清；安以动，物则得生；此自然之道也。”“自然之道”即是通向无为自然的途径。王氏此注之“物”，若仅指客观之物，则有失老子之旨。老子认为，圣人并非拥道自重，高高在上，在现实中他的心灵也时受纷扰，如何才能超脱自拔而后体会大道之义呢？此是就圣人心灵的修养而言。老子认为“清静为天下正”（四十五章），“静为躁君”（二十六章），受到纷扰的心灵恰如搅混的浊液一般，需徐徐澄清而恢复灵明，还我本性，但又并非一味地静，而是静中有动（动之徐生），《老子》十五章说“不欲盈”，是心灵致虚的功夫。所以《老子》十六章说“致虚极、守静笃”，致虚要虚极，守静要静笃，笃乃纯一不杂，由此人生的精神境界才能“蔽而新成”。

三、致虚与守静——“心物不二”的追求

虚与静是老子两大“心法”，老子理论由此而进入人的心灵领域。人心是飘忽不定，最难把握的。孔子说：“操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡（向），惟心之谓歟？”^①从根源处

^① 《孟子·告子篇》引。

而言，主观自是受客观的制约，但辩证论者从来都对主观能动性给予高度的重视，而这种能动性主要是透过外部客观世界而“反求诸己”，建立在修养、“锤锻”、自我约束的功夫上。老子的心灵修养从守静方面而言，即从肯定方面充实而言之，根本的方法是“养气”；从致虚的方面而言，即从否定方面弃绝而言之，根本的方法是“寡欲”。

老子的守静，并非如后世的佛家一味地明心见性，或另生清静之心。老子的养心守静，目的首先是透过现实相对价值的各种纷扰，去体悟宇宙间的根本价值——道。第十章关于人生修养的“六问”中，第一问就是：“载营魄抱一，能无离乎？”抱一，即心与道合，如此才能“观复”，才能“归根”、“复命”，这是他守静的根本。守静的基本方法是养气，养气是培植、净化、充实自己的生命精神，由此上通天地，进一步与道的化育万物的精神相契合。五章说：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。”橐，[墨子·备穴篇]：“具炉橐，橐以牛皮。”古人冶铁，用牛皮橐以鼓风煽火；籥，竹制吹火管。橐籥，古人用以鼓风炽火之具，犹今之风箱。屈，竭也^①。老子认为，天地之间犹如一个大风箱，鼓荡着生命之气，是“虚而不屈，动而愈出”的。“多言数穷，不如守中”，是说为道不在多言，要在守中养气。“多言”即如八十一章所谓“美言不信”的“美言”。老子认为，因时代际会而蜂起的各家理论，各骋其说，不仅以其“言”蛊惑天下，扰乱人心，而且也是说者自己精神的外泄，有违自然之

① 《荀子·王制篇》：“使国家足用，而财物不屈。”杨倞注：“屈，竭也。”

道。王弼说：“无味不足听之言，乃是自然之言”（《老子》二十三章注）。准此，王弼体会到老子重视以“言”之一端以揭示出自然之一端的思想。中，《淮南子·原道训》：“以中制外”；高诱注：“中，心也。”中即内心。《法言·问神》：“言，心声也。”言出心中，守中即守心养气而不以言语外泄。养气实乃生理作用的精神化，是要转化生理的生命以开辟精神境界，从而超越生理的生命。老子要使体中之气与天地之间的大气，息息相通，内外交流，以养气追求人生自然的境界，去体悟呈露大道精神的天地自然的精神。中国人这种独特的修养功夫，老子实首开其端，它将天人物我的阻隔打通了，对己乃是“长生久视”之道，对外则是无为治国的基础，由此可见养气修养的重要。庄子说：“通天下一气耳。”①王船山说：“天人之蕴，一气而已。”②

老子的守静养气，既是人的精神清明爽朗的境界，又是大道施为治国为政的基础，体现了其“心物不二”的哲学特色。庄子对此有深刻的体会，他说：

“水静则明烛须眉，平中准，大匠取法焉。水静犹明，而况精神？圣人之心，静乎天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡，寂寞无为者，天地之平，而道德之至也。”
（《庄子·天运》）

心之修养，是取法乎外，而后以无为又由内而发于外，主客观融为一体，这就是“心物不二”的体现。

老子养气守静的具体方法，可以粗略地归为三种：一是

① 《庄子·知北游》。

② 王夫之《读四书大全说》卷十。

形神相合；二是恢复本性，三是积德内敛。前言“载营魄抱一，能无离乎”，抱一是形神与道相合；而“载”是魂魄（营魄，即“神”）之载体，即形神相合，不以形劳神，不以神害形。朱熹说：“载营魄，老氏便只要守得相合。”^①老子的这种守静，决不像佛家割裂形神，一味追求寂灭，而是要神虚体静，充满活泼天机。十章说：“涤除玄览，能无疵乎？”览，帛书乙本作“监”，“古字少，监与鉴，互相假。”（《说文》段玉裁注）据此，玄览即形上之镜，即心镜。涤除玄览，是将心中的“尘垢”洗涤干净。人心不能无欲，但若心受物欲，驰而不返，犹如宝镜为尘土所封，心性日蔽，既无法认清自己，又无法观照外物，故而须时时拂拭，以使心中空明澄澈，真性长明。所以老子说“浊以静之徐清”，“徐清”，即时时日日地涤除，如浊液之渐渐澄清，以达到佛家所谓“明心见性”。禅宗北宗神秀的偈语说：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃。”从功夫修养上说，与老子守静的观念是相通的，虽然目的并不相同。至于南宗惠能说：“菩提本非树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃？”虽然从佛的角度是更加透彻，但他以“本来无一物”的寂灭态度，否定了心性的存在，割断了主客观的联系，如《金刚经》所说的“无所住而生其心”，则已丧失了哲学上的积极意义了，与老子守静玄览的功夫已无法相通了。

老子主张恢复人的本性，其前提是看到在他所处的时代，人们竞尚智巧，上下征利，违反和戕害人之本性。所以《诗

① 《朱子语类》卷一。

《经·魏风》有《硕鼠》之赋，《瞻印》有“人有土田，女反有之；人有民人，女复夺之；此宜无罪，女反收之；彼宜有罪，女复说（脱）之”之叹。这种价值观念的颠倒，严重地伤害了人的本性。《老子》三十七章说，“无欲以静，天下将自正”，能如此，需恢复人之纯朴真实的本性。为此，老子提出了“婴儿”作为纯朴本性的形象比喻。他的意思不是说成人应倒退到婴儿无知无识的初生状态，而是从德行修养上，成人应避免物欲之利害，在道德本性上要回归纯朴与自然。所以《老子》二十八章说：“常德不离，复归于婴儿。”五十五章说：“含德之厚，比于赤子。”比，就是比喻。可见老子是用婴儿比喻人的德行的纯朴。十章说：“专气致柔，能婴儿乎？”专，《管子·内业》篇：“转气如神，万物备存。”专，即转之借字。转，结聚、收敛之意。致柔，使之柔和。老子认为，养气不仅要聚敛、专一，不仅要气质柔和，而且要以柔来变化气质，恢复天性。他由人之生理本性的柔弱，而悟出了用柔的道理。《老子》七十六章说：“人之生也柔弱，其死也坚强。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”婴儿的骨弱筋柔正是其生命力具有无限前途的原因。以此他提出了以柔持身，以柔处事和以柔治国的理论。关于积德内敛，五十九章说：“治人事天莫若啬。夫唯啬，是以早服。早服谓之重积德。重积德，则无不克。”啬，《说文》：“啬，爱澆也。从来从畎，来者，畎而藏之，故田夫谓之啬夫。”啬本农夫收藏谷物之义，引为收藏，敛聚之义。关于老子用啬字之义，韩非说：“啬之者，爱其精神，啬其智识也。”（《韩非子·解老》）苏辙说：“夫啬者，有而不用也。”（《道德真经注》）尽管诸家之说略有不同，但老子拈出一个“啬”字，是

说人养气要有内敛的功夫。精神内敛而不外泄，是老子修身功夫的基本特色。如此，就要将因纵欲而精神外泄的漏洞堵住，将物欲内侵的门户关闭，如此养气，才能收积累之功。《老子》五十二章说：“塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。”老子认为，如果一面养气，一面“开兑济事”，纵欲而外泄，当然只是徒劳。所谓“早服”，即先得天道，所谓“重积德”，就是五十四章所说的：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”概而言之，老子的守静养气，决非如后世道教那种炼丹吐纳、观景采药的神仙家胡行，也不是法家那种惨刻少恩、运术取势的阴暗心理；而是以修身为本，以其德去感召天下，以无为之的一种实践。所以他说：“爱民治国，能无为乎？”（《老子》十章）就此思想脉络而言，它与孔子“壹是以修身为本”（见《大学》）的“内圣外王”之道是相通的。

老子的致虚，从理论上说，本于“有生于无”。因唯有虚无，才能如大海容纳百川，才含有无限的生机。“道，冲而用之或不盈”（四章），“大盈若冲，其用不穷”（四十五章）。而心要体道，所以是“保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽而新成”（十五章）。“不欲盈”，即心之致虚。在老子看来，一个人朝夕营营，触处皆是名利，且人有生理之欲，情感之逐，则无时无刻不与物相牵缠，若任其发展，则不能不受物的限制，甚而受物的支配。如此，人的本身价值将丧失殆尽，处于不自然的状态，当然是违背其大道的。所以，老子的致虚，虽是从弃绝、否定方面而言之，其前提却是积极的。老子致虚的

主张，统而言之，涵在其无为理论之中，其根本的方法，就是“寡欲”或称为无欲。

“不见(现)可欲，使民心不乱。”(三章)

“见素抱朴，少私寡欲。”(十九章)

“道常无为而无不为……无名之朴，夫亦将无欲，不欲以静，天下将自定。”(三十七章)

“罪莫大于可欲^①，祸莫大于不知足，咎莫憯^②于欲得。”(四十六章)

“是以圣人欲不欲，不贵难得之货。”(六十四章)

老子之所以重视无欲，强调无欲，因为要无为，便先要无欲。欲，是为的原因；为，是欲的结果。致虚是心灵的淡泊，是无为的前提；而无欲则是致虚的根本方法。那么，老子倡无欲，是否要根除人的欲望呢？这要看“欲”究竟是什么。

《说文》：“欲，贪欲也。”

段玉裁注：“感于物而动，性之欲也。欲而当于理，则为天理；欲而不当于理，则为人欲。”

如此，则许氏段氏皆以“欲”或“人欲”指贪欲。欲既出于性，感于物而动，故欲不能无，只在当与不当。当，则是天理；不当，则是欲或贪欲。人生终日与物接触，营营不已，则无时无刻不动感情，如此则无时无刻不有纵欲的危险。有鉴于此，所以，中国古人谈到人欲时，多指贪欲与纵欲，老子也是如此。所以老子倡寡欲或无欲，并非是要根除人的一切正常欲望的禁欲主义，而是指超过正当“天理”的纵欲。所以

① 王本无此句，据帛书甲、乙本，河上本等补。

② 憯，王本作“大”，据帛书甲本改。

《老子》十二章说：

“五色，令人目盲；五音，令人耳聋；五味，令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。”

这有欲(实指纵欲)之害，发端于人的自然欲望，所得愈多，所欲愈甚，概而言之，就是“罪莫大于可欲”。因此，老子指出有欲之害，首先就立足于对人的自然生命的考量，体现了他的哲学的实践性。他说：

“出生入死：生之徒十有三，死之徒十有三。人之生生，动之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。”
(五十章)

这一段注家颇有歧义，略作疏释如下：

“出生入死”，简洁地说，即指人的一生。“人始于生而卒于死。始之谓出，卒之谓入，故曰‘出生入死’。”(《韩非子·解老》)老子是在以理性的眼光，审视人从柔弱之生到枯槁而死的情况。“徒”，指途径、方法。像七十六章所说：“人之生也柔弱，其死也坚强，万物草木之生也柔脆，其死也枯槁，故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”十有三，王弼注：“十有三，犹云十分有三分，取其生道，全生之极，十分有三分耳；取其死道，全死之极，亦十分有三分耳。”这是说，从人的自然生命全过程或极限而言，如果划为十份的话，充满生命力的生长发育阶段(全生之极)，占有十分之三；衰老死亡的过程(全死之极)也占有十分之三。老子这样划分，说明他以生、死之“徒”看待人的自然生命，是不可抗拒的自然规律，体现了他理性的哲学态度。“人之生生”、“生生之厚”，第一个“生”是动词，养生之意。“动之死地”，之，往也。人因为要养生、

求生(人之生生),但养生的行为却是走向死亡,也占十分之三。为什么呢?因为他们为了满足长生的欲望而过度求生,以至自奉太厚的缘故(以其生生之厚)。司马光说:“虽志在爱生而不免于趋死者亦三,其所以爱生而趋死者,由其自奉养太厚故也。”^①在老子看来,人之生死“命数”本是各占一半(都是十分之三),是相当的,唯纵欲而自蹈死地,自奉过厚而死的人,其比例与正常的死亡的人相等。这难道不是人类极不正常的一种现象吗?老子从普遍的人类自然生命去讨论这个问题,这不是他的本旨,老子的致虚去欲,目标是统治者,由此而体现了无为的现实意义,这才是老子倡“无欲”的本旨。《老子》七十五章说:

民之饥,以其上食税之多,是以饥;民之难治,以其上之有为,是以难治;民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死。夫唯无以生为者,是贤于贵生。”

“食税”、“有为”皆是统治者贪欲的表现,根源就是“求生之厚”,所以百姓才轻易而死。所以李贽说:“争盗之原,圣人启之也。故上者争善,其次盗国,皆起于见可欲耳。”^②此说最为透彻。可见,老子的有欲之害,为害者主要是指上层的贵族与为政者。《老子》十七章说:“见素抱朴,少私寡欲。”致虚的根本是寡欲,以纯朴天性与道相合,表现出来却是“少私”。“寡欲”或“无欲”虽是以自然生命为端绪,涤除心灵之境的疵垢,但其指向却是扭转败坏的风气,如同守静一样,倡言无为之政。他致虚守静,体悟大道天地的运化,要

① 司马光《道德真经论》。

② 李贽《老子解》。

通过无为去端正天下的欲海横流，使之归复于素朴的本性。“天地所以能长且久者，以其不自生，故能生长。”(七章)“不自生”，就是不像人类“生生之厚”，所以是“无为之益，天下希及之”(四十三章)，能够“为无为，则无不治”了。三十七章说：“不欲以静，天下将自定。”只有为政者做到寡欲，“去甚、去奢、去泰”(二十九章)，实行无为之治，人民才能在精神上与物质上得到满足，天下自然就安定了。庄子说：“同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。”(《庄子·马蹄》)此论可谓深得老子无为之旨。

致虚守静是老子两大“心法”，但老子并非主张闭户面壁，一味静修；他是立在现实的社会基础上谈修养，将虚灵之心境去迎合纷纭万象的现象界，所以我们说老子的理论本质是“心物不二”。于是虚静之心面对现实，表现出来就是不争名利，“弃智绝学”，“用柔处反”等，老子又概括为“三宝”，统而言之，即是为无为。“不争”、“弃绝”、“用柔”，老子所倡，皆与常人争名争利，为智为学，图强自大的努力背道而驰，所以老子用一“反”字概括之。三十章：“其事好还”，王弼注：“为始者务欲立功生事而有道者务欲还反无为。”王注至为切当。前章言老子用“反”，引钱钟书先生之说，乃背出分训之同时合训，四十章：“反者，道之动”即是此例，此“反”字融贯违反之“反”和归根复命“返”道之“反”两意。六十五章说：“玄德深矣远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”老子玄德之深远，正是表现在通过现实界的违反之“反”，然后回返大道而超越现实，归于大顺。大顺，即真正的“正”。所以，现实世界的普遍价值观念，在常人看来是正，在老子看来是不合大道之

“反”，需违反这个“反”，才能回返（反）大道而合于正（大顺）。钱氏疏二十五章“大曰逝，逝曰远，远曰反”时说：“‘大’为正；‘逝’者，离去也，违大而自异，即‘反’；‘远’乃去之甚、反之极；而‘反（返）’者，远而复，即反之反，至顺即‘合’于正。故‘反（返）’于反为违反，于正为回反（返）；黑格尔所谓‘否定之否定’，理无二致也。”（《管锥编》第二册四四六页）“反者，道之动”，老子的大道含摄“心”、“物”两面，道的内容的展开（动），虚静之心能应用于现实，皆立于此一“反”字上。正如钱氏所言，老子用“反”，“示辩证之例，皆简括弘深”（《管锥编》第二册四四六页）。理解这一点，也是理解老子哲学心物统一理论的关键。

四、“弃智”与“绝学”——理性直观的认识方式

老子致虚守静的具体方法，在“与物反矣”这一类中，都是从寡欲的角度提出的，认为由此才能保持心灵的虚静。需要一提的是“弃智绝学”的问题，因为界定老子为主观唯心认识论的人，往往以此为依据。老子说：

“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式。常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”（六十五章）

“智慧出，有大伪。”（十八章）

稽式，即楷式，“‘稽’‘楷’古音同类相通”（马叙伦说）。《道藏·宋张太守汇刻四家注》引弼注：“楷，同也。……能知楷式，是谓玄德。”张太守所见王本亦作“楷式”。《广雅·释

诂》：“楷，法也。”法式就是标准。老子把用智和弃智作为能否无为治国的标准，可见他把弃智看得很高。为什么老子如此厌恶用智呢？王弼注说：“以智术动民邪心，既动复以巧术防民之伪，民知其术防随而避之，思惟密巧，奸伪益滋，故曰以智治国国之贼也。”王氏此注甚为精当，他抓住了老子“弃智”的根本原因，是由智而生伪，老子是在因运智而产生伪的作用层上否定智。他不是反对智慧，而是反对他所感受到的对智慧的运用。老子也有重智的言论，《老子》二十七章说：“故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷。”这是说要“贵师”、“爱资”，如此才是不迷，才是智。这不是对“智”的重视吗？三十三章说：“知人者智，自知者明，知足者富。”知人，自知，知足。这也是重智。“知人者智”更是明白说出要知人才算是有智慧，这些都是重智的表现。五十五章说：“知和曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。”五十二章说：“见小曰明”。“常”、“明”，皆是大道的表现，自然需要很高的智慧才能做到“知”，而“见小”已是洞察幽微了。八章说：“心善渊，事善能，动善时。”老子喜用“善”字，全书用五十个“善”字。能做到“善”，需要很高的智慧。老子既言“弃智”，又强调“重智”，比较这两者近乎矛盾的提法，正如王弼注所说，老子“弃智”，实因上以智术扰民，又以智防民之伪，上下交征，“奸伪益滋”矣。在老子看来，人类社会本应是合乎天道、纯朴和谐的，而人类社会的现实悲剧之一，就是一些人的纯朴本性已丧失，而利用巧伪之智扰害社会。以智而生伪，因伪而用智，国家因此而动乱，人性由此而丧失。“用智”，本是人类作为万物之灵的独有的优势，而人类

的灵智用到巧、伪这一方面，以致丧失了本性，岂不令人痛心！这是老子对其所处时代体验的结果。老子的攻击知识，本质上是否定一部分人运用巧智而作伪，他判断的依据是立是否利民的道德立场上。《老子》四十九章说：

“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。圣人之在天下，歛歛为天下浑其心，百姓皆注其耳目^①，圣人皆孩之。”

王弼注首句：“动常因也。”这是说圣人无偏执不变之心，动则以百姓心为心。“德善”与“德信”，说明了无为之政体现大道的“容”、“公”、“常”的品格。歛歛，王注“心无所主”；浑，王注“意无所适”。又，歛，敛也。《庄子·山木》篇：“则呼张歛之。”《释文》引司马注：“歛，敛也。”^②注其耳目，王弼注为“各用聪明”。综而言之，老子在形容治天下时，要极力消去自己的意志，不逞己智，有如纳气内敛一般，百姓自然会归于纯朴。所谓圣人皆孩之，依然是圣人自己抱一守朴，不给百姓以扰乱，由此而达成无为之治。该章意旨，是从“弃智”的角度，强调从精神上去伪返真，归于无为。

老子不仅“弃智”，而且“绝学”，十九章说“绝学无忧”；不仅“绝学”，而且“绝巧”、“主愚”，三十五章说“道之出口，淡乎其无味”，六十五章说“古之善为道者，非以明民，将以愚之”。其否定的动机与追求，与“弃智”大致相类，均是从去

① 王本无此句，诸本皆有，而王注：“百姓各皆注其耳目焉。”是王本原有此句，据补。

② 训文参见高亨《老子正诂》。

伪返真，恢复人类本性自然的立场上所进行的批判。老子这些主张，从字面上看，当然有反文化倾向之嫌，但本质上老子是在从哲学的真相与假相上强调“弃智”，以哲学的智慧揭示出在所谓的“智”与“学”的名称下，所起的扰乱人性的作用。王弼对此有精辟的见解，他说：

“名必有所分，称必有所由。有分则有不兼，有由则不尽；不兼则有大殊其真，不尽则不可以名，此可演而明也。”
(《老子指略》)

在老子所处“道术将为天下裂”的理论蜂起的时代，许多理论的建构仅仅是通过名词来了解和表达，大半都不是从“实”来了解和表达，而“名”往往是“不兼”、“不尽”，不能说明真相的。如此，天下自然真实与虚假莫辨了，所以王弼进一步说：

“言之者失其常，名之者离其真，为之者则败其性，执之者则失其原矣。”
(《老子指略》)

事实上，老子对“仁”、“义”、“礼”、“智”等一切价值观念的否定，都是为了破除这些概念在现象界产生的“伪相”，也就是前面所说的从作用层上的否定，而不是对这些概念从内涵上，也就是从“实”的本质上进行否定。厘清这一点，可以说是理解老子哲学批判意义的关键。至于重视中国科技文化的李约瑟说：“道家攻击知识，只是摒弃世俗因袭的知识，而让自然现象的研究有充分发展的余地。”^①这种颂扬是没有根

① 李约瑟主编《中国的科学与文明》，转引自张扬明《老子学术思想》。

据的，老子仅仅是在道德人性上立言，至少在老子还没有这种科学的认知，任意地“拔高”，反而有损老子哲学的理论价值。

老子既然“弃智”，当然也就要“绝学”，因为“学”是“智”所表现出来的文化形态。《老子》十九章说“绝学无忧”，他“绝学”的目的是“无忧”；无忧者，心不受物役，人不失自然本性，轻松愉快之谓也。关于“绝学”，老子有具体的阐述：

“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。取天下常以无事，及其有事，不足以取天下”。（四十八章）

“不出户，知天下，不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而名，不为而成。”（四十七章）

这两章可合而论之。老子把为道与为学对立起来，“知”是要知道，如果是一般知识，当是“为学日益”，“其出弥远”的。“损之又损”是追求心的虚静，即十六章所云“致虚极，守静笃”。王弼注：“务欲反虚无也。”则老子“绝学”正是为了求道，而为道却是从寡欲虚静的心灵修养功夫入手。换句话说，为道者当从求诸己开始。《文子·道原》：“大道坦坦，去身不远，求诸远者，往而复返。”王守仁《文成全书》卷二十《咏良知示诸生》：“无声无臭独知时，此是乾坤万有基；抛却自家无尽藏，沿门持钵效贫儿。”此皆与老子“为道日损”反求诸己有相通之义。

老子的“损”，具体地说，是针对“周文疲弊”而发，他认为所学如果仅是“表面文章”，反而失其本性。《礼记·学记》

说：

“今之教者，呻其占毕，多其讯(言教者只知吟诵，不晓经意)，言及于数(言学习只贪数量)，进而不顾其安(安乃心安；进乃学习上进步。此言不顾学习者是否心安，一味贪多)，使人不由其诚(诚是指学习者从生命的角度对学问进行的体验；此言所学与人心相脱节)，教人不尽其材。”

《礼记》尽管是晚出，但所记多是春秋以前的事。可见不仅学习内容杂，而且往往是为学而学，因求知而生伪，老子因而视礼为“忠信之薄而乱之首”(三十八章)。孔子对此也有感慨，提出了著名的“为己”、“为人”之学的论断。《论语·宪问》：

“古之学者为己，今之学者为人。”

所谓“为己”，做学问首先是充实、提高自己的生命境界，增加自己的学养，然后才能发而向外，所谓“为人”，是学问做给别人看的，关涉于己的只是名利而已。可见此是时代风气。老子的“绝学”针对的首先是虚伪的学风，他认为唯“绝”此等之学，方能无忧而使人之本性得到恢复。

其次，抽象地看，老子的“绝学”有摒弃知识之嫌，这是无可否认的，但老子为了要体认大道的精神，对待分解性、概念性的知识，一般是主张弃绝的。损，是淘汰掉具体的分解性知识的干扰，提炼人生的境界去认识大道的精义。所以《老子》四十二章说：“故物或损之而益，或益之而损。”他认为陷于具体的分解性的知识中往往会迷于对道的体悟，似益而实损，反之，从对道的精神体悟的角度，为道而损，实是对人

生价值最大的增益。写到这里，不禁想起歌德的一段话，他说：

“如果(我们)用分析法，我们就只研究物质的一些个别组成部分，而感觉不到一种精神气息在规定每一组成部分的发展方向，凭一种内在规律去限制或制裁每一种(对既定方向)背离。”

(《歌德谈话录》朱光潜译本二二二页)

歌德认为，只有跳出这种分析法，精神才能驾驭物质。歌德谈的虽是上个世纪科学上分析法与综合法的利弊，但伟大的思想家总是注重那种囊括万物而显示本质的内在的“精神气息”，就此点而言，他与老子为道而损的思想是相通的。就老子而言，他的“损”实是一种排除经验性知识的干扰的理性直观的方法，这是他的道的理论从认识论的角度提出的要求。“不出户，知天下，不窥牖，见天道。”这是将天下视为由道所体现而与人生密切关联的情感世界。在老子的哲学中，道所体现的宇宙根源，是由人生价值的要求，逐步推求而得出，老子要由宇宙根源的所在来决定相应的态度。换句话说，是要从宇宙规模上，来把握人的存在。如此，他必然要把主体的生命精神与宇宙的生命精神融而为一，表现出物我不分的形态。这种追求，从外在的实践方式上说是无为，而从内在的思想上而言，则是虚极静笃的心灵所表现出来的理性直观的方式。

为什么老子的虚静之心可以贯通物我呢？这种直观又具备何种价值呢？这里引用徐复观先生论述庄子“心斋”的理来说明这两个问题，因为庄子对老子最大的发展就是在其

“心学”方面。徐复观认为，所谓虚静之心，“是在没有被任何欲望扰动的精神状态下所发生的孤立性的知觉”；它有两个特点：“一是不把物安放在时空的关系中去加以处理。因为若果如此，便是知识追求因果的活动。二是没有自己的利害好恶的成见，加在物的身上；因为若果如此，便使心为物所扰动，物亦为成见所歪曲。心既不向知识方面歧出，又无成见的遮蔽，心的虚静的本性便可以呈显出来。”^①对于老子以虚静之心“不出户，知天下，不窥牖，见天道”，可以把握宇宙万物的本质，《庄子·天道》篇有所发挥，庄子说：

“圣人之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以挠心者，故静也。……水静犹明，而况精神。圣人之心静乎，天地之鉴也，万物之镜也。夫虚静恬淡，寂寞无为者，万物之本也。……夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也。”

值得注意的是，水作为喻体，在老庄是不同的。《老子》八章说：“上善若水，水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”老子以水为喻，偏向外在实践的立柔；而庄子“水静犹明”，以水静照物，形容虚静之心的显现，偏向内在的精神方面。这个差别，也正好显示了老庄“心学”不同的发展方向：老子由此而走向了无为之治的追求，庄子由此涤荡心尘，进入了艺术的心灵世界。这种哲学上的差别，正表明庄子何以要以“心斋”、“坐忘”、“无己”、“丧我”之类概念，“偏锋斜出”，深入发展老子的“心学”的内在理路。所以，探讨庄子的

^① 《中国艺术精神》七一页，春风文艺出版社版。

“心学”理论，可以说是对老子“心学”更深层次的开掘。徐复观对《庄子·天道》篇的这段话，用现代语言进行了阐述，可以帮助我们理解老子虚静之心的理论。他说：

“‘圣人之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以挠心，故静也。……’这是说明，并不是把静作为一个理念去加以追求，乃是说在由万物而来的是非、好恶，得到解脱时，便自然而然地，是静的状态。若从涵容方面说，同时亦即是虚地状态。由此可知，从老子“致虚极，守静笃”起，发展到庄子的无己、丧我、心斋、坐忘，是以虚静把握人生本质的工夫，同时即以此为人生的本质。并且宇宙万物，皆共此一本质，所以可称之为‘大本大宗’。故当一个人把握到自己的本质时，同时即把握到了宇宙万物的本质，他此时即与宇宙万物为一体，所以便说：‘天地与我并生，而万物与我为一。’（《齐物论》）

‘水静犹明，而况精神？’‘精’指的即是虚静之心；‘神’指的即是虚静之心的活动。这两句话是说，虚静之心，自然而然地是明；而这种明，是发自与宇宙万物相通的本质，所以此明即能洞透到宇宙万物之本质；这样，他才说：‘圣人之心静乎？天地之鉴也，万物之镜也。’”（《中国艺术精神》七二页）

“把庄子所说的‘明’、‘光’，落实来说，乃是以虚静为体为根源的知觉。此知觉因为是以虚静为体，所以这是不同于一般所谓感性，而是根源地知觉，是有洞彻力的知觉。在老子，便谓之‘玄觉’。‘知觉是洞察内部，通向自然之心，扩大自我以解放向无限的。’（《园赖三著《美

的追求》)这正是从实用与知识解放出来以后的以虚静为体的知觉活动，正是美地观照。从实用与知识解放出来之心，正是虚静之心。”

(《中国艺术精神》七三页)

由老子虚静之心的追求，经庄子而发展，这种理论是要把主体的生命精神与宇宙的生命精神融而为一；这种追求，就不会是一般经验性的求知活动，必然只能是直观的方式。这种直观体悟是一种理性的认识方式，它既不是神秘家的惑人之术，与西方观念性的唯心主义也并不相同，倒是比较接近现代“现象学”的研究对象。这种直观体悟的方式，不仅历代的先哲们醉心于它，现代真正的科学家也不仅不排斥，而且还欣赏它。爱因斯坦就直截了当地说：“我相信直觉与灵感。”(《爱因斯坦文集》一卷二八四页)从庄子对老子“心学”的发展来看，这种虚极纯笃，摒弃世俗纷扰的认识方法，似乎可以比附于康德的“返身判断”(reflective judgement)中所言的“趣味判断”(judgement of taste)，是心无所系，不受束缚，游戏人生。所以，说到底，这种体道的功夫之所以能打通人物之隔，是老子不自觉地以艺术的精神点化了这种蔽障，这就具有重大的意义。这种涤荡心灵的艺术境界，经庄子从理论上的倡扬，对中国艺术产生了重大的影响。徐复观先生的《中国艺术精神》一书，有系统而深入的阐述，这里毋需赘言了。但归根究底，老子的开山之功，也应该给予充分的肯定。

徐复观先生说：

“我们若将《老子》与《庄子》两书中所叙述的人生态

度，作一对比，即不难发现，老子的人生态度，实在由其祸福计较而来的计议之心太多，故尔后的流弊，演变成阴柔权变之术。而庄子则正是要超越这种计议、打算之心，以归于‘游’的艺术生活。所以后世山林隐逸之士，必多少含有庄学的血液。”

（《中国艺术精神》八七页）

徐复观将权术认定是“老学”以后的流弊，结论判然分明，断得清楚明白，但他关于老庄人生态度的结论却容易引起人们的误解。老子的“计议之心”，只是表面现象，他是要将虚极静笃的心灵修养，化为为政者的道德要求，从而引向外在的客观世界，以无为之治为标的，担负其哲人应有的社会责任，所以能说出“以百姓心为心”的话；而庄子的追求是从老子虚极之心起步，努力于个人的精神解放与思想自由，是引向于内在的精神世界，他“不谴是非，以与世俗处”，直接的社会责任感已不复存在，只是“独与天地精神往来”，由此而进入艺术的心灵世界。两位哲人在中国思想史上各有贡献，无轻重优劣之分，徐复观先生的说法，似乎抑老过重了。今徐先生谢世有年，无从商榷了，一念及此，不禁凄惘。

五、理论中的“三宝”——批判哲学中的肯定性概念

《老子》六十七章说：

“天下皆谓我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫。我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇，俭故能广，不敢为天下先故能成器长。今舍慈且勇，舍俭且广，舍后且

先，死矣。夫慈以战则胜，以守则固，天将救之，以慈卫之。”

这一章可视为两段，到“久矣其细也夫”是第一段，余下是第二段。有人认为这是不相关的两段，应拆开分为两章^①，实际上全章文意贯通，“三宝”直接承道而来，如果分为两章，“三宝”就失掉了根据。肖，《广雅·释诂》：“肖，类也，象也。”不肖，不类，不象。陈鼓应解释第一段说：“道广大，不像任何具体的东西。如果它像的话，早就渺小了。”^②这种说法并不确切，老子只说“不肖”，并没说“不肖”具体的东西，这“具体的东西”是陈氏所加，有增字解经之嫌。王弼注：“肖则失其所以为大矣。”王注严谨。这是说：圣人与道虽大，但不像大，正因为圣人与道大，才不像大；若像大，早就渺小得很了，此谓“肖则失其所以为大矣”。因为像大，摆在那儿就有压力，就不是无为了。这是就道与圣人一体而言，并非就道与物，圣人与常人而言。下文慈与勇，俭与广，不敢为天下先与成器长，都是就圣人一体而言。全章文意贯通，毋待多言了。细析老子“三宝”，慈、俭、后，实是圣人之三德，而“慈”实是“三宝”中之根本性概念，乃是宝中之宝。章末言“天将救之，以慈卫之”，此处天即天道或道，天道要拯救谁，就用慈来保卫谁。慈实是体现了大道的德，“同于德者，道亦德之”（《老子》二十三章，此两句文字据帛书乙本）。可见，慈乃是老子哲学中重要的价值概念。老子从虚静之心出发，对仁、义之类概念所产生的作用持批判态度，他要弃仁绝义，为

① 见王坪编《老子新编校释》。

② 陈鼓应《老子今注今译及评介》。

什么又从正面提出了慈的观念呢？《老子》十九章说：“绝仁弃义，民复孝慈。”他甚而把孝慈与仁义对立起来。究其原因，因老子之世，仁义已成为各种攻伐拓地的借口，杀伐之旅皆诡称仁义之师；《庄子·胠篋》记载盗跖“入先勇也，出后义也，知可否知（智）也，分均仁也”，则盗亦是仁义之盗。王弼说得非常透彻：“故绝圣而后圣功全，弃仁而后仁德厚……绝仁非欲不仁也，为仁则伪成也。”（《老子指略》）老子有鉴于此，所以不提仁而提慈。在他批判性的哲学中突出和肯定了慈。慈，是父母之爱子女的感情，乃是从人类本性根源处涌现出来的感情。因此，慈是无所选择，了无利害关系的；也是施不求报，德而不德的（见《老子》三十八章），完全是出自自然本性，也符合大道的品格。《老子》二十章说：“我独异于人而贵食母。”五十二章说：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母。”道与物是母与子的关系，大道保育天地万物，如慈母之爱护子女，“为而不恃，长而不宰”，犹如慈母对于子女充溢着爱情而又不形成任何压力。所以老子倡慈，既是其理论上的需要，也具有一定的现实意义。那么，老子的慈，到底是如何说法呢？慈之作用可分为两种：一是如《老子》四十九章所说：“圣人之在天下，歛歛为天下浑其心，百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。”体现了慈的广大性。“浑其心”是不分别，“善者吾善之，不善者吾亦善之”（四十九章），无贤与不肖，一视同仁。“皆孩之”，是一律临之以慈，视之如子，所以慈之为德，乃是包容万物广大的德。要做到这一点，唯有“圣人无常心，以百姓心为心”（四十九章），这个结论的得出，乃是体悟大道天地与万物的关系和慈母与子女的天性关

系的结果，这是老子无为之治对于为政者心灵修养的最高要求和标准，老子由此也才能站到民本主义的立场上。六十七章将“慈”与“勇”作为体与用的一对概念，以慈为体，则具大勇。“夫慈，以战则胜，以守则固。天将救之，以慈卫之。”为什么慈则勇，能战而胜守则固呢？王弼注“夫慈，以战则胜”说：“相愍而不避于难，故胜也。”愍，通愍，《说文》：“愍，痛也。”痛乃痛惜之意。六十九章“故抗兵相加，哀者胜矣”，王弼注：“哀者必相惜而不趣利避害，故必胜。”哀非哀伤，而是因慈而痛惜之意，这是老子言慈的第二种作用。老子的慈，不是只知慈爱而近于懦怯的慈，而是因慈出自人之本性而具有勇于救人救国之德。张明扬说：“唯慈所以能勇者，亦如西俗所谓‘妇人本弱，为母则强’之义。故慈之为勇，是勇于不敢之勇，是勇而救之之勇，是勇而卫之之勇。”^①不仅如此，老子认为慈之德，乃得道之表现，“天将救之，以慈卫之”，你用慈保卫自己，同时道（天乃天道或道）也用慈来保卫你，人与道，由慈来贯通而统一。

其二为俭。《说文》：“俭，约也。”段玉裁注：“约者缠束也。俭者不敢放侈之意。”俭，是节制自己，从内心的虚静到外在的俭德，是一致的要求。为什么“俭故能广”呢？老子所指依然是为政者。为政者节制约束自己的意志和欲望，则天下人的意志和欲望就可以自由地表达出来，此为最大最广之德。所以说“俭故能广”。这种由俭而广推到极致，自然是“圣人无常心，以百姓心为心”了。

① 张明扬《老子学术思想》一七七页。

“三宝”其三为“不敢为天下先”，“不敢为天下先”就是取后而不取先。为什么“不敢为天下先，故能成器长”呢？王弼注：“唯后外其身而物所归，然后乃能立成器，为天下利，为物之长也。”器长，即百官之长，即君王。王弼指出两点：君王需取后、取下，然后才能为先，为上，为人之君。其次，为物之长，是“为天下利”，要利于天下。先说第一点，取后而为先，取下而上，许多人把老子这种说法成是权术，这是不公平的，因为这种说法割裂了老子无为理论对为政者所提出的“慈”、“俭”之德和民本思想的根本要求，没有这种要求和约束，必然就滑向法家的权术之变了。那么，老子的这一类说法该如何理解呢？《老子》七十八章说：“圣人云：受国之垢，是为社稷主；受国之不祥，是谓天下正。正言若反。”这种“正言若反”乃是老子立言的基本方法，五千言中触处皆是。钱钟书和牟宗三两先生都认为即西方修辞学上所谓辩证的诡辞(dialectical paradox)。不过钱氏译为翻案语，牟氏译为辩证的诡辞^①，即庄子《齐物论》“是其言也，其名曰吊诡”的“吊诡”之言。“不敢为天下先”即“受国之垢”，即取下、取后；唯取下、取后，方能取先、取上。《老子》七章说“后其身而身先，外其身而身存，以其无私，故能成其私”，都是一样的说法。人皆有私，私，正；无私，反也；唯无私才能成其私，乃反反得正。所以钱钟书先生认为这种说法类似黑格尔否定之否定的辩证法。但如此只是形式上的说明，不是内容上的疏释。若真正的抉髓究理，如七章所言，为什么后

^① 钱说见《管锥编》第二册四六三页，牟说见牟宗三《中国哲学十九讲》第七讲。

身而身先，外身而身存呢？身先，身存就是把自己保存住。我们都想把自己保存住，但如何能保持得住呢？如果你满脑子都仅是自己，结果反而保不住自己。你每天考虑自己细胞要死亡多少，头发掉了几根，有病没病，都要去医院找医生，把自己身体不断地检查来检查去，结果在老子看来，你的身体反而保不住。所以王弼注为“无私者，无对于身也，身先身存，故曰能成其私也。”因此道家提倡“忘”字，人相忘乎道术，鱼相忘乎江湖。能“忘”就是一种智慧。老子在这方面最高的表述方式就是“无为而无不为”（三十七章），所以说“无为而无不为”是一种智慧，而不是权术。“不敢为天下先”只是为政者“无为”之一种，正如奚桐所说：“不敢为天下先者，以身后民，退然无所争而物自宾服，故成器长。”^①这是要求为政者体会大道无为的精神，以这种精神感召天下，才能真正成为“器长”。第二点，王弼认为要“为天下利”，为天下利就是不伤害天下万物的自然本性。因为“不塞其源，不禁其性”，无为之“利”表现出来就是“圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌”（六十六章）。“不重”、“不害”，不仅是物质上不感匮乏，老子更重视人民的精神与纯真本性不感到压力和扰害，人民自由自在，安祥和乐。这依然是以百姓心为心，以百姓利为利的无为理论。这是老子无为之政最具积极意义的方面。

综合老子“我有三宝，持而宝之”的理论，可以这样来概括：“慈”为人之本性中涌现而出的根本的情感动力，“俭”为

① 奚桐《老子集解》。

德之表现，而“不敢为天下先”乃是具体的实践方式，三者概括了老子无为理论从根源到实践的三个层次，诚可视为老子理论中的“珍宝”。

第四节 简短的结论

以上我用“以老释老”的方法，对老子哲学理论的主要架构和内容，进行了一般性的分析和阐述。统而言之，老子哲学发端于对人生真实价值的追求，由此而进入虚灵的精神境界，而终归于实践的无为政治。他的宇宙论，道的本体观念，从实质上说，仅是他人生哲学的副产品，所以简单的归之于“唯心”或“唯物”，都欠妥当。他的道的理论在五千言中的展开，是兼历“心”“物”而圆满的，也是“心物不二”的。老子哲学理论的展开，道的建立与作用，皆是源于人生而用于人生；由人生价值而延伸到政治观，表现出来就是无为。从政治上说，心灵的约束与修养，正是对为政者内在道德的纯化与外在行为的约束。孔子讲“修己以安百姓”（《论语·宪问》），“无为而治者，其舜也与”（《论语·卫灵公》）。儒道的无为都是要压抑为政者的私欲，而让人民的精神达到自由地发舒。他们面对的是君主专制政体，认识到君主一人的好恶如果充分地显示出来，则天下人的好恶将被压抑下去，无为政治观的现实意义是再清楚不过了。而唯物主义理论的基础是承认外部世界存在的客观性，我们无论从老子救人救世的哲学动机而言，还是从道的取向而言，其理论不仅是承认外部世界的客观性，而且从阐述的方式到理论的内容，都是一

种兼顾“心”“物”关系的辩证理论。事实上，避开具体的哲学概念的纠缠，中国先哲们于理论的展开上，往往都是重实践的，此点国内的哲学界在从唯物主义方面给予的肯定是不够充分的；也由于这一点，中国古典哲学的价值于是得不到充分的显发，而弘扬民族文化也就缺少了坚实的基础。学术界的现实情况是，肯定方面的理论往往仅限于泛论，一接触到具体的人和理论，马上就被种种成见拘禁得缩手缩脚，如此必然造成理论上的萎顿现象。记得熊十力先生说过，亡民族者必当先亡其文化，从正面而言之，民族振兴亦当先振兴其文化，而如果对于先哲们的理论价值都不能给予充分的肯定，又如何谈得上民族文化上的振兴呢？此点若能引起国内学术界的注意，这也正是笔者撰写此书所追求的价值之一。